

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



**A adivinhação no pensamento ciceroniano**  
**Estudos a partir do *de divinatione***

Giuseppe Ciafardone

Orientadora: Professora Doutora Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Estudos Clássicos, ramo de  
especialidade em literatura latina

2017



UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



**A adivinhação no pensamento ciceroniano**  
**Estudos a partir do *de divinatione***

Giuseppe Ciafardone

Orientadora: Professora Doutora Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel

Júri:

Presidente: Doutor Miguel Bénard da Costa Tamen, Professor Catedrático e Membro do Conselho Científico da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Vogais:

- Doutor Pedro Braga Falcão, Professor Auxiliar da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa
- Doutora Virgínia da Conceição Soares Pereira, Professora Associada aposentada do Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho
- Doutor João Manuel Nunes Torrão, Professor Catedrático do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro
- Doutora Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Professora Catedrática da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Doutor Rodrigo Miguel Correia Furtado, Professor Auxiliar com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Doutor Luís Manuel Gaspar Cerqueira, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Doutor Nuno Manuel Simões Rodrigues, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Estudos Clássicos, ramo de especialidade em literatura latina

2017



*a Luigi e Carla, mia unica patria*

## Agradecimentos

---

As vicissitudes que levaram à escrita desta dissertação cruzaram-se com um número muito elevado de pessoas: referi-las uma a uma seria demasiado longo e laborioso. Para todas elas, vai um enorme abraço. Não posso porém evitar dirigir uma palavra de gratidão à Professora Cristina Pimentel, minha orientadora, que releu as minhas páginas com uma minúcia quase comovente, dando-me conselhos que, embora nem sempre tenha seguido, ficarão para sempre marcados na minha memória. Do mesmo modo, expresso a minha gratidão ao Professor Carlos Lévy, que me permitiu assistir a um seminário por ele leccionado na Universidade Paris-IV no ano lectivo 2013/14. Uma última palavra de reconhecimento vai ao *miglior fabbro*, que deu o impulso inicial a este trabalho: sem ele, nenhuma das páginas que aqui se apresentam teria vindo à luz.

**Apresentação.** Mary Beard, num célebre artigo de 1986 (*Cicero and Divination...* in *JRS* 76), invertia a leitura clássica, e já agostiniana, segundo a qual o *de divinatione* seria um diálogo escrito contra a adivinhação, e convidava a considerar a obra como sendo uma exposição imparcial de argumentos *pro et contra*, em que Cícero autor não expressa nenhum ponto de vista. A interpretação da estudiosa britânica tem encontrado nos últimos trinta anos um número considerável de seguidores. Ao mesmo tempo, tem sido alvo de polémicas às vezes particularmente acaloradas, que têm a sua melhor representação nos trabalhos de Sebastiano Timpanaro (edição italiana do *de divinatione* de 1988, Milão; *Alcuni fraintendimenti...* in *Nuovi contributi di filologia...* Bolonha, 1994), estudioso para com o qual a crítica do *de divinatione* tem uma dívida que está bem longe de se extinguir: para Timpanaro, o parecer de Cícero é claro, claro a tal ponto que a própria definição de *disputatio in utramque partem* não pode aplicar-se ao diálogo ciceroniano. O meu estudo apresentar-se-á inicialmente como uma tentativa de combinação das duas tendências que acabei de descrever, mas - e aqui não posso não antecipar uma parte da minha conclusão - resolver-se-á numa tomada de posição muito próxima da leitura timpanariana. A coincidência entre o Cícero histórico e o Cícero personagem será inevitavelmente analisada nos outros dois diálogos que compõem a trilogia teológica, o *de natura deorum* e o *de fato*, cuja leitura ajudará a definir os contornos da concepção ciceroniana da adivinhação nas obras dos anos 40 e servirá, do mesmo modo, para sugerir algumas conclusões sobre o pensamento teológico do Arpinate. O meu estudo deslocar-se-á depois para outras áreas da produção ciceroniana, nomeadamente os discursos e os diálogos políticos, sem descuidar a análise de alguns episódios da vida privada de Cícero, que conhecemos quer graças ao próprio Arpinate, quer graças a outros testemunhos antigos. Uma atenção especial será reservada à problemática secção *leg. 2.31-3*, de importância nodal na análise da concepção ciceroniana da adivinhação. É óbvio que uma abordagem diacrónica à análise dos problemas assinalados não pode prescindir dos resultados de um livro clássico publicado em 1984 e devido a François Guillaumont (*Philosophe et augure...*, Bruxelas), em que a concepção ciceroniana da adivinhação era vista como o resultado e ao mesmo tempo parte integrante do pensamento do Arpinate. O meu trabalho herda muitas das conclusões do estudioso francês, e mesmo nos casos em que abertamente renuncia à herança, revela - pelo menos espero - o esforço de continuar na mesma linha investigativa, que é a de tentar remontar ao núcleo de um pensamento complexo a partir do estudo de uma fenomenologia excepcionalmente diversificada.

PALAVRAS-CHAVES: Cícero; adivinhação; *de divinatione*; produção ciceroniana dos anos 40; *somnium Scipionis*; *leg. 2.31-3*.

**Presentazione.** Mary Beard, in un celebre articolo del 1986 (*Cicero and Divination...* in *JRS* 76), rovesciava la lettura classica, e già agostiniana, secondo cui il *de divinatione* è un dialogo scritto contro la divinazione, proponendo di leggere l'opera come un'esposizione imparziale di argomenti *pro et contra*, in cui Cicerone autore non esprime alcun punto di vista. L'interpretazione della studiosa britannica ha trovato negli ultimi trent'anni un numero considerevole di seguaci. Allo stesso tempo, essa è stata il bersaglio di critiche a volte particolarmente accalorate, che hanno la loro migliore manifestazione negli studi di Sebastiano Timpanaro (edizione italiana del *de divinatione* del 1988, Milano; *Alcuni fraintendimenti...* in *Nuovi contributi di filologia...* Bologna, 1994), studioso verso cui la critica del *de divinatione* ha un debito che è ancora lontano dall'estinguersi: per Timpanaro, il parere di Cicerone è chiaro, chiaro al punto che la stessa definizione di *disputatio in utramque partem* non può applicarsi al dialogo ciceroniano. Il mio studio si presenterà inizialmente come un tentativo di combinazione delle due tendenze appena descritte, ma - e qui non posso non anticipare una parte della mia conclusione - si risolverà in una presa di posizione molto vicina alla lettura timpanariana. La coincidenza tra il Cicerone storico e il Cicerone personaggio sarà inevitabilmente analizzata negli altri due dialoghi che compongono la trilogia teologica, il *de natura deorum* e il *de fato*, la cui lettura aiuterà a definire i contorni della concezione ciceroniana della divinazione nelle opere degli 40 e servirà, allo stesso modo, a suggerire alcune conclusioni sul pensiero teologico dell'Arpinate. Il mio studio si sposterà poi verso altre aree della produzione ciceroniana, segnatamente i discorsi e i dialoghi politici, senza tralasciare l'analisi di alcuni episodi della vita privata di Cicerone, che conosciamo sia grazie allo stesso Arpinate sia grazie ad altri testimoni antichi. Un'attenzione speciale sarà riservata al problematico *leg. 2.32*, d'importanza nodale nell'analisi della concezione ciceroniana della divinazione. È ovvio che un approccio diacronico all'analisi dei problemi segnalati non può prescindere dai risultati di un libro classico pubblicato nel 1984 e dovuto a François Guillaumont (*Philosophe et augure...*, Bruxelles) in cui la concezione ciceroniana della divinazione era vista come il risultato e allo stesso tempo un elemento integrante del pensiero dell'Arpinate. Questo studio eredita molte delle conclusioni dello studioso francese, e anche quando apertamente rinuncia all'eredità, rivela - almeno lo spero - lo sforzo di continuare sulla stessa linea d'indagine, che è quella di cercare di risalire al nucleo di un pensiero complesso a partire dallo studio di una fenomenologia eccezionalmente diversificata.

PAROLE-CHIAVE: Cicerone; divinazione; *de divinatione*; produzione ciceroniana degli anni 40; *somnium Scipionis*; *leg. 2.31-3*.





«Cicerone è stato forse il più grande personaggio dell'antichità che preannunciasse il tipo degli uomini moderni. I Romani eran fatti di un metallo solo e fusi in un pezzo solo. Cicerone invece era metallo di Corinto, preziosissimo, ma di varia lega, e la sua statua era contesta di pezzi diversi».

(Giuseppe Rovani, *La giovinezza di Giulio Cesare*)



## INTRODUÇÃO

Escrito em 45/44<sup>1</sup>, o *de divinatione* é um diálogo que tem como protagonistas a personagem do autor, Marco, e a do seu irmão, Quinto<sup>2</sup>, e refere os conteúdos de uma conversa que Cícero diz ter tido lugar na sua *villa* em Túscolo. O primeiro livro é ocupado pela exposição de Quinto, ao qual cabe a defesa das teorias estóicas sobre a adivinhação; o segundo contém o discurso de Marco, que

---

1 Para a datação do *de divinatione*, dispomos de um excelente *terminus post quem*: o *de natura deorum*, cuja anterioridade é claramente demonstrada por *div.* 1.7, 1.8-9, 1.117, 2.3, 2.148. *Div.* 2.3, em particular, diz que o *de natura deorum* tinha sido já completado na época do *de divinatione* (cf. *tres libri perfecti sunt de natura deorum*). O *de natura deorum* foi escrito provavelmente na segunda parte de 45, pois é neste período que Cícero pede a Ático livros que certamente usou aquando da escrita do *de natura deorum*: em *ad Att.* 13.8, de 9 de junho de 45, pede um exemplar de uma obra sobre a providência divina (περὶ προνοίας) de Panécio e uma versão epitomada da obra do historiador Célio Antípatro, de que quase certamente se valeu para a escrita de *nat. deor.* 2.8 (sobre o possível uso de Célio para a redacção de algumas partes do *de divinatione*, ver *infra*, cap. 7, pp. 186-7). Em *ad Att.* 13.39.2, de agosto, o Arpinate volta a pedir a Ático um novo livro, desta vez uma obra sobre os deuses (περὶ θεῶν) do filósofo Fedro, da escola de Epicuro. Como explica F. Guillaumont (daqui em diante nesta nota F.G.) em GUILLAUMONT 2006, p. 26, nota 66, é possível que as cartas de junho e agosto citadas testemunhem a preparação da escrita, e não a escrita em si. Nesse período, com efeito, Cícero ainda estava a escrever as *Tusculanae* (cf. *ad Att.* 13.31.2; 13.32.2; 13.33.2 de junho; 13.38.2 de agosto). Provavelmente, o *de natura deorum* começou a ser escrito depois de agosto de 45 e completado antes do fim do ano (cf. BÜCHNER 1964, pp. 390-8; STEINMETZ 1990, p. 143). É também nesse período que terá começado a escrita do *de divinatione*. R. Durand (daqui em diante nesta nota R.D.), em DURAND 1903, p. 181, assinala *div.* 1.8, em que Cícero afirma ter conversado muitas vezes acerca da adivinhação, mas só «recentemente» (cf. *nuper*) de uma forma aprofundada, na sua *villa* de Túscolo, com o seu irmão Quinto. Sabemos de *ad Att.* 13.52.2 e 13.42 que Cícero se encontrava em Túscolo em dezembro de 45 (e de *ad fam.* 6.30 que estava de novo em Roma em janeiro de 44). Em suma, *div.* 1.8 pode ser entendido como um indicador da data de composição do diálogo, cuja escrita poderá ter começado no fim de 45. De qualquer forma, é quase certo que o diálogo começou a ser escrito antes da morte de César, pois em *div.* 1.11 o Arpinate refere-se ao afastamento dos empenhos políticos como sendo uma circunstância presente: é sabido que essa condição de isolado se deveu à sua factual exclusão do projecto político cesariano. Mais problemático é 2.142. Neste passo, o Arpinate diz que, abandonada a atividade forense (cf. *intermissionem forensis operae*), tem tempo para fazer mais sextas pós-meridianas do que tinha antes, e que nunca foi avisado em sonhos, «muito menos em relação a factos de tão grande importância», *tantis praesertim de rebus*. E acrescenta que lhe parece estar a sonhar quando vê os magistrados no foro e os senadores na cúria. Para F.G. [cit., pp. 27 e 31], R.D. [cit., p. 179, nota 5] e R. Giomini [GIOMINI 1971, pp. 19-21] é claro que este passo se refere ao período em que a concentração de poder nas mãos de César tinha limitado algumas liberdades: Cícero, isolado da vida pública, tem tempo de dormir mais sextas, e os magistrados e o senado que exercem livremente a sua actividade não passam de um sonho (cf. as palavras de A.S. Pease [PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 571]: «...just after the Ides the magistrates were hardly the mere phantoms here portrayed»). S. Timpanaro (daqui em diante nesta nota S.T.), porém, vê naquele *tantis praesertim de rebus* uma referência precisa à morte de César (cf. TIMPANARO 1988, p. LXX: «Ma come spiegare quell'inciso *tantis praesertim de rebus* se non come un'allusione al tirannicidio che, dice C., non gli è stato annunciato da alcun sogno?»). Para S.T., o passo é posterior aos Idos. Mas na verdade, como tinha já explicado R.D. (cit., p. 179, n. 5), *tantis praesertim de rebus* pode ser mais facilmente explicado como uma referência à angústia que Cícero sentia no período em que, regressado a Itália de Farsalos, ficou à espera em Brundísio sem saber o que seria de si se voltasse a Roma (cf. *ad fam.* 9.27.4; Plutarco, *Vida de Cícero* 39; Dião Cássio, 42.10.2). F.G. (cit., p. 31), razoavelmente sugere que *tantis praesertim de rebus* pode remeter para eventos importantes como Tapso ou Munda, morte de personagens importantes como Catão. De um modo geral, como diz o mesmo F.G. (*ibidem*), em defesa da tese de R.D., «...l'expression *intermissio forensis operae*, la description faite des magistrats et des sénateurs se comprennent mieux si l'on admet que César est toujours en vie». Diferente é o problema levantado por *div.* 2.52-3. R.D. [cit. p. 179] pensa que o passo remete para o período pré-cesariano: aqui o racionalismo de César, contraposto à credulidade de Pompeio, parece-lhe ser objecto de apreciação positiva, mais facilmente suponível em Cícero num período anterior aos Idos (cf. R.D., *ibidem*: «Ce passage, il a pu le laisser tel quel après le 15 mars, mais non l'écrire»). Aceita esta interpretação A. S. Pease, cit. p. 14; mas nada nos impede de pensar que o Arpinate admire um aspecto da personalidade de César sem prejuízo da hostilidade política: essa admiração podia ser expressa tanto antes dos Idos como depois (cf. S.T., cit., p. LXX; F.G.,

se inspira nos argumentos antividinatórios elaborados por Carnéades de Cirene, escolarca da Academia dita céptica<sup>3</sup>. Se se exceptua o respeito institucional pelas práticas divinatórias, que Cícero – coerentemente com o seu cargo sacerdotal de áugure<sup>4</sup> - diz ser necessário conservar *rei publicae causa*, o segundo livro do *de divinatione* pode ser considerado, para todos os efeitos, um ataque à insensatez de todas as actividades proféticas, bem como uma crítica acalorada à superstição sobre a qual se baseava a crença nas profecias. A lúcida veemência da indagação epistemológica, que visa aniquilar os fundamentos da adivinhação, leva S.Timpanaro a afirmar que

---

cit., p. 30, nota 86). Em suma, o passo não parece funcionar como um indicador temporal. Ao mesmo tempo, porém, o diálogo tem partes que se referem indubitavelmente à ocorrida morte de César: *div.* 1.119; 2.23; 2.36; 2.99; 2.110. Acrescentem-se: 1.26-7 e 2.79: os tons destes passos são elogiativos ou compassivos para como o rei Deiotaro, que Cícero tinha defendido de acusação de atentado à vida de César no discurso *pro rege Deiotaro*, do fim de 45 (cf. GELZER 1969, p. 318 e *ad fam.* 9.12, certamente de dezembro [meados?], como *terminus ante quem*): parece difícil supor que passos que manifestam o apreço ou compaixão por um adversário político de César tenha sido escrito antes dos Idos (S.T., cit., p. LXVIII, não aceita a datação *post Caesarem* de 1.26-7, mas veja-se a lúcida reacção de F.G., cit., pp. 29-30). R.D., cit., p. 182 (seguido, com alguns ajustes, por A.S.Pease [cit., pp. 13-14], e F.G.[cit., p. 32]) sugere que o *de divinatione* terá sido escrito quase completamente antes da morte de César, a seguir à qual o Arpinate terá feito alguns acréscimos, de entre os quais o preâmbulo do segundo livro, em que anuncia o seu retorno à vida pública, certamente devido ao desaparecimento do adversário político, cf. *div.* 2.4. É porém de dizer que Cícero, conforme se infere de *ad Att.* 13.32.3; 16.6.4, tinha o hábito de adicionar o preâmbulo só depois de a obra escrita: em suma, o preâmbulo ao segundo livro, com toda a probabilidade, teria sido adicionado depois dos Idos mesmo que César estivesse ainda em vida, mas certamente não conteria os ecos anticesarianos que hoje lemos (aproveito a ocasião para relembrar dois aspectos importantes: (1) ambos os livros do *de divinatione* têm um preâmbulo; (2) sabemos de *ad Att.* 16.6.4 que Cícero tinha um *volumen prooemiorum* e que no perdido *de gloria*, por engano, tinha reutilizado o mesmo preâmbulo ao terceiro livro da segunda versão dos *Academica*.. Sobre o *volumen prooemiorum*, ver as reflexões de R.Philippson [PHILIPPSON 1939, coll. 1127-8], que o considera como sendo uma obra para todos os efeitos, e I.Garbarino [GARBARINO 1984, p. 7, nota 1], que o considera «quasi supellex vel materies parata... unde Tullius ad suos libros componendos sumere solebat»). Sobre a importância do preâmbulo nas obras filosóficas ciceronianas, ainda imprescindível é a leitura da obra de M.Ruch, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron* [= RUCH 1958]). Os retoques terminaram certamente antes da escrita do *de fato*, em que o *de divinatione* é indicado como uma obra já publicada (cf. § 1: *quos* [scil. os dois livros] *de divinatione edidi* [a despeito desta suficientemente clara informação, W.A.Falconer, em FALCONER 1923, p. 327, baseia-se nas muitas incongruências do texto do *de divinatione*, algumas das quais serão neste estudo analisadas, para afirmar que o diálogo não foi publicado enquanto Cícero estava em vida. Mas vejam-se os argumentos de R.Philippson, cit, col. 1157, e S.T., cit., p. LXXIV]). Não sabemos quando o *de fato* foi terminado. Em *ad Att.* 15.1.3 de maio de 44, Cícero fala de uma visita do seu amigo Hircio ao *Puteolanum*, a residência de Pozzuoli onde ele se encontrava naquele período (cf. também *ad Att.* 14.20; 14.21). Esse episódio é referido no preâmbulo ao *de fato*: é possível então supor que a composição do tratado tenha começado em maio de 44. Considerando que a 17 de julho de 44 Cícero partiu para a Grécia (cf. *ad Att.* 16.6.7; *ad fam.* 7.19.20; *Phil.* 1.7-8. Recorde-se que o Arpinate desistirá da sua viagem, cf. *ad Att.* 16.7.1-4; *Phil.* 1.8-10), o *de fato* terá sido completado antes desse período, tal como serão anteriores a esse período as intervenções sobre o texto do *de divinatione* que se seguiram à primeira fase de redacção (os empenhos políticos e militares, para Cícero, sobretudo depois da morte de César, não eram necessariamente um impedimento para a escrita de obras de filosofia e de retórica: foi precisamente enquanto navegava de Vélia para Régio, rumo à Grécia, que escreveu os *topica* [cf. *ad fam.* 7.19, de 28 de julho de 44]). No mesmo período terá sido composto o *de gloria* [cf. *ad Att.* 16.1, de 11 de julho de 44]. Mas é precisamente essa circunstância, na minha opinião, que nos impede de pensar que ao mesmo tempo Cícero ainda trabalhava no *defato* [contra MITCHELL 1991, p. 303, nota 32: o *de fato* terá sido escrito no mesmo período que os *topica* e o *de gloria*]). S.T. (cit., pp. LXVI-XXIV), seguindo W.A.Falconer (cit., p. 214), pensa que o primeiro livro do *de divinatione* tenha sido escrito antes dos Idos até ao § 119, e que o resto da obra seja de atribuir a um período posterior à morte de César. O argumento forte da sua tese reside no facto de que, segundo ele tenta demonstrar, (cit., p. LXVIII) «...i passi che presuppongono con certezza Cesare vivo e quelli che altrettanto sicuramente lo presuppongono ucciso non sono sparsi»: os passos pós-cesarianos concentrar-se-iam todos na última parte do primeiro livro e em todo o segundo. Mas essa hipótese, na minha opinião, não pode ser aceite, especialmente por causa de *div.* 2.142 (analisado supra, nesta nota): esse passo - do segundo livro - remete quase certamente para um período anterior aos Idos.

o *de divinatione* representa «la punta più avanzata di quello che potremmo chiamare l'illuminismo neoaccademico<sup>5</sup> di Cicerone»<sup>6</sup>. Com efeito, nunca como no *de divinatione* o Arpinate tinha manifestado tão decididamente a sua adesão à dialéctica corrosiva da Academia de Arcesilau e de Carnéades, de que foi notoriamente seguidor, a partir dos primeiros contactos com Fílon de Larissa e provavelmente sem solução de continuidade até ao último período da sua vida. A leitura do diálogo põe os estudiosos perante uma interrogação fundamental: o segundo livro do *de divinatione* é um retrato fiel da posição do autor? ou todo o diálogo deverá ser lido como uma exposição,

2 Conforme sabemos de *ad Att.* 13.19.4 (maio de 45) Cícero classificava os diálogos em dois tipos: o heraclidiano (de Heráclides do Ponto) e outro aristotélico. No primeiro, as personagens são homens de outros tempos (cf. o *de re publica*, o *Laelius* e o *Cato maior*), enquanto no segundo os interlocutores são contemporâneos do autor (é o caso do *de divinatione*).

3 O uso do adjectivo 'céptico' e do substantivo 'cepticismo' é problemático, pois só a partir de Gélio, 11.5.6, lemos o adjectivo σκεπτικός referido aos escolarcas ou discípulos da Academia a partir de Arcesilau (cf. STRIKER 1980, p. 54, nota 1). Sexto Empírico, por exemplo, cuidadosamente evita o uso do adjectivo em relação aos representantes da Academia (cf. STRIKER 1980, p. 54, nota 1; IOPPOLO 1992, pp. 171-2; 171 nota 1). Eu, valendo-me das palavras de T.Marzotto (MARZOTTO 2012, p. 7, nota 24), usá-lo-ei ao longo deste estudo só por «esigenze esplicative moderne e contemporanee». Sobre o problema, ver também as reflexões de H.J.Krämer (KRÄMER 1971, p. 54), que usa a designação de «Aporetismus», e J.Opsomer (OPSOMER 1996, pp. 168-9).

4 Cícero foi eleito áugure entre 53 e 52, substituindo Crasso o novo, caído na batalha de Carras de 9 de junho de 53 (Cf. Cícero, *ad fam.* 8.3.1; *Brut.* 1; *Phil.* 2.4; Plutarco, *Vida de Cícero* 36. Sobre o problema da datação, remeto para LINDERSKI 1972. Também recordei que a eleição – *electio* – era a fase intermédia entre a *nominatio* e a *cooptatio*.

Ver Cícero, *leg. agr.* 2; 18-9; LINDERSKI 1972 e GUILLAUMONT 1984, p. 82 para uma análise da importância que esse aspecto da eleição tinha para o Arpinate). Mas a sua aspiração a obter esse cargo sacerdotal tinha-se manifestado já em abril de 59, numa carta a Ático (*ad Att.* 2.5). Metelo Célere tinha morrido, tendo-se criado um lugar vacante no colégio augural (algumas notícias sobre o *collegium augurum* em Cícero, *Vat.* 19; 20; *Brut.* 1; 101; *resp.* 2.16 [importante do ponto de vista da história do augurato; *leg.* 2.20; 2.31 [importante do ponto de vista das funções augurais]; *Cato m.* 74; *ad fam.* 3.10.9. Ver GUILLAUMONT 1984, pp. 173-4; LINDERSKI 1986, passim):

o augurato – diz o Arpinate em *ad Att.* 2.5, seria a única forma de ele se deixar seduzir pelos triúnviros, dos quais – como é sabido – conservou sempre grandes distâncias (em *ad Att.* 2.9 define-os *dynastae* e recusa em diversas ocasiões algumas propostas de conciliação, cf. e.g. *ad Att.* 2.5). Cícero considera o augurato um cargo muito prestigiado: em *ad Att.* 8.3.2, de fevereiro de 49, define-o *sacerdotium amplissimum*. O augurato era um sacerdócio tipicamente capitolino, tendo sido uma actividade de tipo augural a dar início à fundação da cidade. Em *div.* 2.70, Cícero recorda *propria persona* que Rómulo fundou a cidade depois de ter tomado os auspícios (sobre a importância dos auspícios associados à figura romúlea, ver também *resp.* 2.17). Além disso, como nos relembra o texto de *div.* 1.3, Rómulo foi áugure. A fundação da ciência augural associa-se geralmente ao lendário Ato Návio (cf. *div.* 1.31-2; 2.80), recordado por Cícero como símbolo do augurato também nas cartas (cf. e.g. *ad Att.* 10.8). É importante recordar que a tomada dos auspícios (sobre a qual voltarei infra, cap. 7) era uma iniciativa regulada pela disciplina augural, mas ao mesmo tempo uma prerrogativa magistratual (cf. e.g. *leg.* 3.10; 3.27); os membros do colégio augural não tinham a faculdade de tomar os auspícios, mas sim a de presenciar a tomada (cf. *de or.* 1.39; *nat. deor.* 1.14; 1.122 e GUILLAUMONT 1984, pp. 177-8). Segundo J.Linderski (LINDERSKI 1986, p. 2152), *leg.* 2.21 (embora faça parte de uma secção legislativa que se refere ao estado ideal que Cícero pretende delinear) indica qual era a principal função do augurato do tempo do Arpinate: *disciplinam tenere*, cultivar os princípios da disciplina.

Mas se a prerrogativa de tomar os auspícios não era colegial, é possível que um só áugure (cf. *leg.* 2.31: *unus augur*), tivesse a faculdade de tomar a iniciativa, autónoma e individual, de observar os sinais (cf. LINDERSKI 1986, p. 2152; LINDERSKI 1986b, p. 333). Discute-se sobre a diferença entre *auspicia* e *auguria* (indicada por Cícero em *nat. deor.* 1.28). Segundo P.Catalano (CATALANO 1960, pp. 68-9), os *auspicia* eram, de um modo geral, da competência dos magistrados, enquanto a interpretação dos *auguria* cabia aos áugures (ver também GUILLAUMONT 1984, p. 177). Também neste caso, J.Linderski (LINDERSKI 1986, p. 2190) supõe que os *auguria*, fizessem parte das prerrogativas dos «*singuli augures*». A coexistência, no mesmo sujeito, do estatuto magistratual e do estatuto augural podia levar a uma gestão problemática das competências em matéria de auspícios (cf. e.g. António, em 44 cônsul e áugure, e o problema referido por Cícero em *Phil.* 2.83). O poder de decreto que Cícero atribui ao colégio augural (cf. *augurum decretum* em *ad Att.* 9.15.2; *leg.* 2.31) não tinha, com toda a probabilidade, uma carácter vinculativo do ponto de vista legal. Muito provavelmente, com o *decretum* o colégio estabelecia a iliceidade de certas acções, mas esse juízo não implicava automaticamente a anulação da acção, que -

imparcial, de dois pontos de vista opostos sobre o mesmo sujeito, segundo os princípios daquela *disputatio in utramque partem* que Cícero, em *div.* 2.150, diz ser equânime?

Agostinho, em *civ. dei* 5.9, via no *de divinatione* uma posição de nítida oposição por parte do autor: «nos livros sobre a adivinhação, é em seu próprio nome que muito descobertamente ataca a presciência do futuro»<sup>7</sup>, *in libris... de divinatione ex se ipso apertissime oppugnat praescientiam futurorum*. Pode-se bem afirmar que essa leitura resistiu brilhantemente aos séculos, até que surgiu, em 1986, pela mão de uma célebre estudiosa britânica – M.Beard – um contributo (*Cicero and Divination: the Formation of Latin Discourse*<sup>8</sup>) em que a interpretação agostiniana definitivamente subvertida<sup>9</sup>: o *de divinatione* é uma *disputatio in utramque partem* imparcial, em que o autor, programática e declaradamente, não ocupa nenhuma posição, limitando-se a expor a matéria de dois pontos de vista diferentes. Assim sendo, a personagem de Marco e a de Quinto serão de considerar ao jeito das *dramatis personae*, e por isso não sobreponíveis aos seus correspondentes sujeitos históricos. Para a estudiosa britânica, a conclusão do diálogo (*div.* 2.150), pela forte declaração de isenção que ela encerra, é um claro sinal da vontade de Cícero de suspender o juízo. O contributo de

---

conforme podemos inferir de Ascónio (*in or. pro Cornelio* 149), cabia ao senado (o episódio referido por Ascónio, relativo à anulação das leis tícias, é referido também por Cícero em *leg.* 2.31; sobre o problema, ver STEWART 1998, p. 107; cf. LINDERSKI 1986, p. 2165, nota 54 in fine, sobre as leis lívias, citadas no mesmo *leg.* 2.31). O interesse de Cícero pela disciplina augural parece ter sido principalmente de tipo histórico-antiquário: em *ad fam.* 3.9.3 manifesta-se sinceramente motivado para aprender os princípios da *ars augurum*, que – função profética à parte – tinham um estatuto técnico muito acentuado, que se baseava no estudo de uma casuística de fenómenos extremamente diversificada, cuja interpretação exigia uma autêntica abordagem especialística. Com efeito, os auspícios são regulados por regras complexas, que constituem o *ius auspiciorum* (cf. e.g. *nat. deor.* 2.11; *Phil.* 2.102, cf. GUILLAUMONT 1984, p. 177). Não é de excluir que Cícero tenha escrito um livro *de auguriis* (ver infra, cap. 7, pp. 191-2). É porém de dizer que, como se infere sobretudo de Cícero (*div.* 1.28; 1.105; 2.70; *leg.* 2.33) e Lívio (43.13), o colégio augural tinha perdido muitas das suas competências originais, a tal ponto que nem os áugures, de um modo geral, acreditavam na função divinatória que a tradição lhes confiava (cf. e.g. *div.* 1.105, em que se assinala também a excepção - que não devia ser a única - representada por Ápio Cláudio; *div.* 2.75; *leg.* 2.32-3). Com efeito, Cícero olhava para o augurato como uma função quase unicamente política. Já antes da escrita do *de divinatione*, a função religioso-profética do augurato é ofuscada, cedendo o passo a uma visão profundamente racionalista (cf. e.g. *ad fam.* 6.6, de 46 e outras que serão analisadas infra, cap. 5, pp. 105-8). No *de divinatione*, a única forma de respeito que manifesta pelo augurato é institucional: *rei publicae causa* (ver infra, cap 7, pp. 161-8). Na obra de Cícero, o mais brilhante retrato do uso político das funções augurais é testemunhado pela segunda *Philippica* (cf. praes. §§ 4 e 80-1), que nos informa sobre o conflito – augural - entre dois áugures de *élite*: António (áugure desde 50, cf. *ad fam.* 8.14) e obviamente Cícero. Sobre este problema, importante GUILLAUMONT 1984, pp. 86-91. Assinalo que o termo *auguratus* indica *stricto sensu* a função sacerdotal (cf. e.g. *Phil.* 2.4: *auguratum petere*), mas há casos em que indica a própria condição de áugure (cf. e.g. *div.* 1.32: *scientiam auguratus*).

5 Específico desde já que, ao longo deste estudo, não recorrerei, de um modo geral, ao uso de expressões como 'neo-Academia' ou 'Academia nova', e dos adjectivos a elas correlados, confiando no facto de o contexto permitir estabelecer sem ambiguidade as fases da história da Academia à qual me refiro. .

6 TIMPANARO 1988, p. LXXIV.

7 Tradução de J.Dias Pereira, (*Agostinho. A cidade de deus*, Lisboa, vol. 1, p. 486), ligeiramente modificada.

8 = BEARD 1986.

9 Antes de M.Beard, já J.D.Duff (DUFF 1932, p. 389. [Específico que não tive acesso a essa obra: aprendi a notícia de GOAR 1972, p. 103]) e E.Rose (ROSE 1934, p. 191) tinham esboçado a teoria da imparcialidade. Vejam-se as palavras de E.Rose (cit. p. 389): «The interest (scil. do *de divinatione*) lies largely in the fact that neither disputants shows any originality, and therefore the book gives us, in an eminently redeable form, illustrated here and there with choice and anecdotes, the stock arguments of that age for and against the possibility of foretelling the future either by human science or divine intervention». Trata-se, contudo, de excepções pouco significativas, que praticamente não deixaram marcas nos estudos clássicos até 1986.

M.Beard produziu-se no âmbito de um ciclo de conferências em que se registou a presença de M.Schofield, a quem se deve um importante artigo (*Cicero for and against Divination*<sup>10</sup>, também muito marcante para a história dos estudos sobre o *de divinatione*), que partilha muitas das conclusões gerais de M.Beard, mas com uma diferença importante. Se M.Beard nega a presença de qualquer «Ciceronian viewpoint<sup>11</sup>», M. Schofield vê no *de divinatione* uma imparcialidade certamente peculiar: a voz de Marco é a voz oficial de Cícero, o qual – porém – não considera mais convincentes os argumentos carneadianos que *propria persona* expõe<sup>12</sup>; «...the main point of Book

---

10 = SCHOFIELD 1986.

11 BEARD 1986, p. 35.

12 O terreno para a escrita dos dos artigos de M. Beard e M. Schofield foi de alguma forma preparado pelos conteúdos de um artigo de N.Denyer de 1985 (*The Case against Divination: an Examination of Cicero's 'De divinatione'*, = DENYER 1985); a linha mestre da tese de N. Denyer vai no sentido de demonstrar que o primeiro livro do *de divinatione* contém argumentos que resistem aos ataques do segundo. Essa leitura, de facto, dá ao discurso de Quinto uma dignidade que nunca tinha tido nos ambientes da crítica: já D.Heeringa (HEERINGA 1909, p. 562) notava a desordem que reina no primeiro livro, imputando-a à pressa com que Cícero terá decidido completar o diálogo (é porém de dizer que, se se admite que o primeiro livro foi escrito ao mesmo tempo que o segundo, o qual tem um maior rigor metódico que o primeiro, a hipótese da composição apressada pode não ser a mais adequada: Cícero só teve pressa ao compor o primeiro livro? [cf. TIMPANARO 1988, p. LXXXIV]). Uma leitura depreciativa do primeiro livro foi feita também por M.Gelzer (GELZER 1969, p. 336), segundo a qual estaríamos perante uma compilação de material («Materialsammlung») provavelmente não refinada: também neste caso, a hipótese foi a de uma publicação apressada. W.Süss (SÜSS 1965, p. 330), afirmava que o segundo livro do *de divinatione* contém argumentos mais potentes, e admitia, ao mesmo tempo, que granjeia a simpatia do leitor por estar melhor escrito do que o primeiro. A tese de DENYER 1985, ao apontar para uma pretensa invulnerabilidade dialéctica dos argumentos do primeiro livro, acabava por sublinhar a importância do *disserere pro*, fazendo que a leitura unitária do *de divinatione* se detivesse com mais atenção nos elementos do discurso de Quinto que reflectem mais de perto o admirável esforço científico do Pórtico (outra grande tentativa, na minha opinião muito bem sucedida, de relevar as marcas de cientificidade da doutrina estóica da adivinhação, é feita por R.J.Hankinson [*Stoicism, Science and Divination* = HANKINSON 1988]). A reabilitação do discurso de Quinto, na minha opinião, provocou no ambiente da filologia cantabrigense (de que M.Beard, M.Schofield e N.Denyer são expoentes de destaque) uma certa ruptura da ideia de desequilíbrio entre os dois livros, favorecendo uma leitura mais imparcial do diálogo (D.Wardle [WARDLE 2006, p. 8 nota 34] fala justamente de «'Cambridge' approach»). Em suma, pode-se afirmar que o artigo de N.Denyer abriu a via aos trabalhos de M.Beard e M.Schofield (os quais, aliás, citam DENYER 1985 com alguma admiração em BEARD 1986, p. 33 nota 6 e SCHOFIELD 1986, p. 62). É interessante notar que M.Schofield (ibidem) retoma a teoria da "desordem" do primeiro livro, mas de uma perspectiva absolutamente modificada: o carácter desultório do discurso de Quinto, que passa, às vezes sem pré-aviso, de um género de adivinhação para outro, e recheia a sua exposição de exemplos, que prescindem não raro da abstracção da regra, deve-se à vontade do autor Cícero de comunicar ao leitor uma mensagem precisa: mediante os exemplos, retirados quase sempre da história romana (sobre a importância dos exemplos no *de divinatione*, ver o recente FOX 2007, pp. 213-6), o autor, mediante a *persona* do irmão, «is trying to bring home how hard it is to separate experience from interpretation where divination is concerned». A adivinhação desempenhava um papel fulcral na vida pública romana, que no *de divinatione* é discutida à luz das coordenadas oferecidas pela filosofia grega: o discurso de Quinto, para M.Schofield, poderia estar a frisar precisamente esse aspecto (cf. também SCHOFIELD 1986, p. 53: «We must therefore give Cicero credit for some creativity in his marriage of Greek philosophy and Roman experience»). F.Guillaumont (GUILLAUMONT 2006, pp. 37-56) afirma que o primeiro livro tem um esqueleto sólido, que o carácter caótico (provavelmente procurado por Cícero), não impede de identificar; ao mesmo tempo, ao atribuir ao irmão um discurso que repousa muito nos exemplos e muito menos na explicação teórica, o Arpinate terá procurado tornar a leitura mais aprazível (ver também a consideração de S.Timpanaro em TIMPANARO 1988, p. LXXXIV nota 96: «Cicerone ha saputo evitare la monotonia e il dottrinarismo»). Mas em TIMPANARO 1994, p. 260, o estudioso italiano afirma claramente que o primeiro livro do *de divinatione* não foi escrito para defender a adivinhação, «ma per mostrarne la mancanza di fondamenti razionali, per preparare il terreno alla sua confutazione». O que tentarei explicar nas próximas páginas é que Cícero, mesmo não ocultando os pontos fortes da doutrina estóica da adivinhação (há um caso em que, sem se aperceber, acaba por pô-los em maravilhoso destaque, em detrimento dos argumentos que ele expõe, cf. o contraste entre *div.* 1.9 e 2.13, analisado infra, pp. 58-63), os apresenta sob uma perspectiva viciada por uma certa tendenciosidade, já a partir do preâmbulo ao primeiro livro.

II – diz o estudioso britânico<sup>13</sup> - is to present the sceptic's case, not to disclose Cicero's endorsement of it, nor (still less) to endorse it». A corrente dos neutralistas, com os anos, tem vindo a crescer<sup>14</sup>, e tem em C.E.Schultz, autora da edição mais recente do primeiro livro do *de divinatione* (*Commentary on Cicero 'De Divinatione I'*), vinda à luz em 2014, outra grande representante<sup>15</sup>. Ao lado dos neutralistas, porém, os defensores do "partido da oposição" têm continuado a fazer o seu trabalho<sup>16</sup>, dando vida ao longo dos anos a leituras cada vez mais originais de um diálogo que, de facto, é dispensador de não poucas preocupações para o filólogo moderno.

A primeira parte do meu estudo terá em conta a análise dessas duas instâncias: a da imparcialidade, de que M.Beard se fez quase sacerdotisa, e a da tendenciosidade, que não pode senão ser tida em consideração, especialmente se pensarmos que Cícero foi um melhores oradores de sempre, que sabia perfeitamente como orientar o parecer alheio. Esclareço desde já que, apesar das tentativas de me manter fiel à suspensão de juízo daquele Arcesilau ao qual o método dialéctico de Cícero tanto devia, não conseguirei chegar a uma conclusão equânime; sem querer antecipar a minha argumentação, limito-me de momento ao critério da auto-evidência, já aplicado por P.A.Brunst<sup>17</sup> à leitura do *de divinatione* num período posterior ao fatídico ano 1986: não consigo acreditar que os contemporâneos e leitores do Arpinate tenham alguma vez pensado que o autor não se identificava com as opiniões manifestadas no segundo livro. Podem ter ficado a meditar um pouco e certamente terão apreciado o esforço de camuflagem de *div.* 2.150, porque - como nos recorda Quintiliano - Cícero não era nada mau a encobrir a realidade<sup>18</sup>. Mas o Marco do *de*

---

13 SCHOFIELD 1986, p. 61.

14 Cf. C.Schäublin (SCHÄUBLIN 1991 [edição do *de divinatione* com tradução alemã e notas de comentário], pp. 395-6; 416-7; G.Freyburger e J.Scheid (FREYBURGER & SCHEID 1992 [tradução francesa anotada do *de divinatione*], pp. 5-6). G.Gawlick e W.Görler (GAWLICK & GÖRLER 1994, pp. 1045). A.E.Douglas (DOUGLAS 1995, pp. 197-8 e passim). V.Rosenberger (ROSENBERGER 1998, pp. 79-80). J.Leonhardt (LEONHARDT 1999, pp. 66-73). B.A.Krostenko (KROSTENKO 2000). Detecto a reutilização [às vezes invertida] de alguns aspectos da tese de B.A.Krostenko na análise de D.Lehoux [LEHOUX 2012, pp. 20-46], mas numa argumentação que – por ser extremamente complicada (pelo menos para mim) – não posso dizer que compreendi completamente. Fica, no entanto, a assinalação de um contributo bibliográfico sobre um problema importante da literatura latina. S.W.Rasmussen (RASMUSSEN 2006, pp. 183-98 [em que se encontram desenvolvidos os conteúdos de RASMUSSEN 2000]. R.J.Gorman (GORMAN 2005, pp. 186-7).

15 SCHULTZ 2014 (edição do texto latino do primeiro livro do *de divinatione* com notas de comentário), pp. 1-2; da mesma autora, veja-se também SCHULTZ 2009.

16 S.Timpanaro (TIMPANARO 1988, pp. LXXXIII; XCVI; TIMPANARO 1994); P.A.Brunst (BRUNT 1989, p. 193). L.Repici (REPICI 1995). E.Narducci (NARDUCCI 2005<sup>1</sup>, p. 192). A.Setaioli (SETAIOLI 2005, pp. 249-51). F.Guillaumont (GUILLAUMONT 2006, pp. 22-3; 325-54). D.Wardle (WARDLE 2006 [tradução inglesa do primeiro livro do *de divinatione* e comentário], pp. 9-17). W.V.Harris (HARRIS 2009, pp. 182-3 e p. 182 nota 346 [neste trabalho são desenvolvidos alguns conteúdos já presentes em HARRIS 2003, p. 27]). Á.Escobar (ESCOBAR 2002, pp. 51-4, mas na verdade, já de uma forma menos explícita em ESCOBAR 1999 [tradução para castelhano com notas de comentário], pp. 19-20 [introd.]; p. 270, nota 404 [coment.]).

17 Cf. BRUNT 1989, p. 193: «I do not believe that any Roman reader would have supposed that he himself (scilicet Cícero) was merely a dramatic figure in a dialogue, expressing views that were not necessarily his own, or that he did not mean that he had personally engaged in uprooting superstition»

18 Cf. *inst.* 2.17.21: *Nec Cicero, cum se tenebras offudisse iudicibus in causa Cluenti gloriatus est, nihil ipse uidit.* Ver também Plutarco, *Vida de Cícero* 25.1.



*divinatione* fala demasiado alto para ser confundido com uma *dramatis persona* e o leitor consegue reconhecer, no trovejar do seu discurso, o mesmo tom de voz do Cícero histórico. E ainda que com características diferentes, a mesma sobreposição entre o Cícero histórico e o Cícero autor encontra-se nos outros dois diálogos que compõem a 'trilogia teológica', o *de natura deorum* e o *de fato*<sup>19</sup>.

Quando é assim - e seja dito com todo o respeito pelo esforço admirável, e sob alguns aspectos bem sucedido, de renovar a crítica do *de divinatione* - os problemas levantados pela interpretação de M.Beard representam apenas uma pequena parte das grandes complicações que o diálogo ciceroniano acarreta. Se as opiniões de Cícero são as mesmas das manifestadas pela sua personagem, qual é a importância que elas adquirem no âmbito global da interpretação do pensamento ciceroniano? São as opiniões de quem fala *ex abundantia cordis* e manifesta uma singela atitude de desprezo para com as credices, ou são antes o fruto de uma reflexão teórica que conheceu ao longo dos anos um atormentado caminho evolutivo? Para a análise destes problemas, não poderei senão ter como referência um livro clássico sobre Cícero e a adivinhação, de 1984, devido a F.Guillaumont - *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*<sup>20</sup> - e ter presentes algumas importantes conclusões que o mesmo estudioso avança num metuculoso ensaio de 2006 - *Le 'De divinatione' de Cicéron et les théories antiques sur la divination*<sup>21</sup>. Afastando-se dos critérios metodológicos consagrados sobretudo pela filologia alemã do fim do século XIX e o começo do século XX, que promovia uma análise quase unicamente genológica da obra do Arpinate, fazendo dos discursos, das obras políticas e dos diálogos filosóficos os objectos de um estudo às vezes compartimental, o estudioso francês estuda a concepção ciceroniana da adivinhação enquanto resultado do pensamento e da evolução da personalidade de Cícero.

Antes de escrever a trilogia teológica, Cícero tinha escrito outras obras, tinha escrito cartas, tinha pronunciado discursos e, se acreditarmos em Plutarco, também tinha ido ao santuário de Delfos consultar o famoso oráculo. O *somnium Scipionis* é uma das maravilhas da literatura de todos os tempos; mas também é uma profecia. As cartas - como demonstrado pelo próprio F.Guillaumont - nunca nos permitem apanhar Cícero «en défaut de rationalisme»<sup>22</sup>, mas também têm alguns elementos de claro-escuro: em *ad Q. fr.* 3.7, as chuvas torrenciais que se abateram sobre Roma em 54, depois da absolvição de Gabínio, são descritas com uma apreensão ambigualmente interpretável. O que é que promovia a preocupação do Arpinate? O jardim do genro Crassípede, que tinha sido destruído pelas inundações, ou uma constatação sobre a vontade divina revelada por fenómenos de

---

19 Cf. BEGEMANN 2012, p. 94: «theologische Trias».

20 = GUILLAUMONT 1984.

21 = GUILLAUMONT 2006.

22 GUILLAUMONT 1984, p. 99.

tipo prodigioso, isto é, fenómenos aos quais no *de divinatione* negará até o atributo da existência? O texto de *div.* 2.118 diz-nos que o oráculo de Delfos já "filipizava" na primeira fase da potência macedónia, mas parece que ainda assim Cícero foi lá para saber o que seria dos seus sonhos de glória política. Os prodígios evocados nos discursos declamados nas *contiones* podem ser entendidos como uma tática puramente retórica, mas resta o facto de, na terceira *Catilinaria*, arúspices e prodígios anunciarem a glória de Cícero.

E que dizer do *divinationem... esse sentio* do *leg.* 2.32, que é exactamente o contrário do *divinationem nego* de *div.* 2.74? Além do ponto de vista aparentemente inconciliável com o *de divinatione*, o *de legibus* suscita outras preocupações, no meu caso promovidas pelas reflexões de A.S.Pease<sup>23</sup> e, em tempos mais recentes, por S.W.Rasmussen<sup>24</sup>: até que ponto é viável valer-se do confronto entre um diálogo que é certamente dos anos 40 e outro que apresenta problemas de datação, para se afirmar que o pensamento ciceroniano sobre a adivinhação conheceu uma significativa evolução ao longo dos anos?

Longe de pretender dar respostas definitivas às interrogações que aqui foram apresentadas e longe de pretender ilustrar caminhos exegéticos alternativos, tentarei desenvolver o maior número possível de reflexões sobre os problemas que acabei de referir, às vezes repetindo soluções já propostas (fazendo não raro uso de critérios doxográficos) e outras vezes tentando enriquecer sugestões velhas e mais recentes com o meu contributo pessoal. Este trabalho, ao fim e ao cabo, presta homenagem àquele que disse que existem apenas duas ou três histórias; o que muda é a maneira de as contar.

---

23 Cf. PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 11, nota 16.

24 RASMUSSEN 2003, pp. 193-4.

«Avec quelle satisfaction ne le voit on pas, dans sons livres de la divination, affranchir l'esprit des romains du joug ridicule des haruspices, et des règles de cet art, qui était l'opprobre de la théologie païenne»  
(Charles-Louis de Secondat, dito Montesquieu, *Discours sur Cicéron*).

## CAPÍTULO 1: A POSIÇÃO DE CÍCERO NO *DE DIVINATIONE*

**α. Sinais de tendenciosidade.** *Cum autem proprium sit Academiae iudicium suum nullum interponere, ea probare quae simillima veri videantur, conferre causas et quid in quamque sententiam dici possit expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum, tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam eaque inter nos, si tibi, Quinte frater, placebit, quam saepissime utemur.* "Mihi vero", inquit ille, "nihil potest esse iucundius" *Quae cum essent dicta, surreximus.* «Sendo próprio da Academia não impor o seu próprio juízo; aprovar as coisas que mais se parecem com a verdade; confrontar entre elas as razões <aduzidas por cada um> e fazer emergir as objecções que podem ser movidas contra qualquer opinião; deixar o juízo dos ouvintes intacto e livre, sem exercer sobre ele nenhuma pressão autoritária; manteremos também entre nós essa prática, herdada de Sócrates, e valer-nos-emos dela com a maior frequência possível, se isso te aprouver, meu irmão Quinto". "Para mim – disse ele – nada pode ser mais agradável". Dito isto, levantámo-nos».

É com estas palavras, de *div.* 2.150, que se conclui o diálogo ciceroniano consagrado à discussão das teorias sobre a adivinhação de dois pontos de vista diferentes, em conformidade com o método da *disputatio in utramque partem*<sup>1</sup>, anunciado pelo autor em *div.* 1.6 (cf. *ut diligenter etiam atque*

1 O método da *disputatio in utramque partem* é não raro atribuído *tout court* à Academia céptica (cf. e.g. NARDUCCI 2005<sup>4</sup>, p. 237: «...la composizione di discorsi contrapposti era largamente praticata dalla nuova Accademia di Carneade»). Essa atribuição, porém, embora legítima, corre o risco de ser mal entendida, se não devidamente justificada. Em bom rigor, dando crédito ao testemunho ciceroniano, o método que mais plausivelmente se pode atribuir à Academia céptica é o *disserere contra*, e não a *disputatio in utramque partem* (cf. e.g. *de or.* 1.84; 3.67; o próprio *div.* 2.150 [cf. *quid in quamque sententiam dici possit expromere*]). Como explica A.M. Ioppolo (IOPPOLO 2010, p. 361), «...tra la *disputatio in utramque partem* e il *contra omnia dicere* c'è una differenza che potrebbe apparire come inessenziale, ma che comporta invece due concezioni dialettiche diametralmente opposte: l'una, aristotélica, presuppone una finalità positiva, in quanto è usata per costruire una solida conoscenza scientifica che possa far fronte ad ogni obiezione, l'altra, propria di Arcesilao, ha come fine l'ἀπορία». O próprio Cícero, em *de or.* 3.80 e *fin.* 5.24, cuidadosamente distingue os dois métodos: o *disserere contra* é apresentado como apanágio da Academia céptica, enquanto a *disputatio in utramque partem* é atribuída a Aristóteles (que Cícero indica anacronicamente como o iniciador dos discursos duplos [cf. *de or.* 3.80: *instituit*]: na verdade, já Protágoras fazia uso das antilogias [cf. e.g. Diógenes Laércio, 9.51; Séneca, *ep.* 88.43]. Provavelmente, Aristóteles descrevia o uso da *disputatio in utramque partem* em *Retórica* 1355a [cf. MICHEL 1960, p. 163] e, mais aprofundadamente, no livro oitavo dos *Tópicos*, praes. 163a36-b 4; b 9-12 [cf. MORAUX 1968, praes. p. 303]). Há um caso problemático, que é o de *Tusc.* 2.9: a *disputatio in utramque partem* é aqui referida indistintamente à Academia e ao Liceu. A aglutinação pode explicar-se com o facto de, no mesmo passo, Filon de Larissa ser designado como o continuador da prática aristotélica de dar aulas de retórica numa escola de filosofia: é possível que, ao recuperar essa tradição peripatética, o Larisseu tenha importado na Academia a *disputatio in utramque partem* que Cícero atribui ao Estagirita (sobre o interesse filoniano pelas *exercitationes* aristotélicas, ver também *de or.* 1.109-10). A possível influência filoniana no uso ciceroniano da *disputatio in utramque parte* é argumentada em LONG A. 1995, praes. p. 58 e REINHARDT T.

*etiam argumenta cum argumentis comparemus*). No primeiro livro, a personagem de Quinto expõe as teses estoicas sobre a existência e a validade da mântica<sup>2</sup>. A essas teses, conforme tinha sido

2003, pp. 11-7, que cita também *part.* 51. Uma solução alternativa é a sugerida por C.Lévy (LÉVY 1992, p. 322; ver também LÉVY 2002, pp. 25-6), o qual pensa que a introdução da *disputatio in utramque partem* aristotélica na Academia seja de imputar a Antíoco, defensor do uso dos discursos duplos pelo «esprit positif» que eles tinham: expor as teses de dois pontos de vista diferentes ajudava a identificar os elementos positivos de posições *prima facie* opostas, perfeitamente em linha com o pensamento do Ascalonita. Com efeito, no discurso antioquino de Varrão, em *Ac.* 1.32, é possível entrever uma referência à antistrofia 'dialéctica / retórica' enunciada por Aristóteles em *Retórica* 1354a (cf. DONINI 2011, p. 306): isto poderia indicar o interesse de Antíoco pela reflexão aristotélica nesse âmbito do saber. Seja qual for a hipótese à qual se queira aderir, nenhuma delas, na minha opinião, impede afirmar que o uso metodológico da *disputatio in utramque partem* na Academia foi posterior a Arcesilau e Carnéades. Isso, porém, não quer dizer que o escolarca de Pítane e o de Cirene não fizessem uso das antilogias (daí a legitimidade da atribuição da *disputatio in utramque partem* a Carnéades, referida na abertura desta nota de rodapé): Numénio, em Eusébio, *Preparação evangélica* 14.7.8, diz que Carnéades se serviu do mesmo método de Arcesilau, que consistia em conduzir o raciocínio ora numa direcção, ora noutra (ver também Diógenes Láércio, 4.29). O próprio Cícero, no livro terceiro do *de re publica*, atribui a Carnéades o uso da *disputatio in utramque partem* (refiro-me, obviamente, às antilogias sobre a justiça, famosas e problemáticas, cf. GLUCKER 2011 para uma recente discussão. Mais informações infra, nota 80). Provavelmente, Arcesilau e Carnéades defendiam instrumentalmente argumentos positivos tendo em vista a sua invalidação, que sistematicamente acontecia na segunda antilogia (na minha opinião é iluminante o testemunho lactanciano [*div. inst.* 5.14] graças ao qual podemos reconstruir algumas partes perdidas do terceiro livro do *de re publica*: *Quod ille facere solebat* (scil. declamar discursos *in utramque partem*), *ut alios quidlibet afferentes posset refutare*). Em suma, o uso das antilogias, quer em Arcesilau, quer em Carnéades, não revela nenhuma marca de intenção positiva, sendo antes de entender como uma estratégia funcional à demolição. Por outras palavras, a *disputatio in utramque partem*, no currículo dos dois escolarcas da Academia, deve ser considerada como um elemento estrutural, em que o azimute metodológico é dado pelo *disserere contra*. Não nos esqueçamos, a esse propósito, que Cícero, nos seus diálogos de 45/44, ao referir-se ao método dialéctico da Academia céptica, assinala frequentemente que se trata de um *disserere contra*, inserido na estrutura englobante da *disputatio in utramque partem* (cf. e.g. *Luc.* 7-8, *off.* 2.8). T. Marzotto (MARZOTTO 2012, p. 140), fala de «combinazione del *contra dicere* all'interno dell'*in utramque partem disputare*». Ver também RUCH 1969, pp. 326-35; DYCK 1996, p. 370. Relembro, do mesmo modo, que a *disputatio in utramque partem*, para Cícero, não é uma *condicio sine qua non* para o exercício da dialéctica: no *de fato* (§ 1), o Arpinate explica que uma circunstância inesperada não lhe permitiu dar ao seu escrito a forma de uma *disputatio in utramque partem*, sem que isso lhe impedisse a realização da obra, organizada segundo os critérios do *disserere contra*. As próprias *Tusculanae* não podem ser consideradas *disputationes in utramque partem*: na série de diálogos, que na ficção dramática se estende durante cinco dias (cada um deles correspondente a um livro), entre Marco, personagem de Cícero, e um anónimo interlocutor, indicado nos estudos modernos como *auditor* (cf. POHLENZ 1911, pp. 627-9 sobre os problemas dessa definição; ver também PHILIPPSON 1939, col. 1141), a voz do primeiro é evidentemente preponderante, a tal ponto que as intervenções do *auditor* parecem um meio para promover as longas dissertações da personagem do autor (cf. BRINGMANN 1971, pp. 139-40). Ver também NARDUCCI 2004, p. 125. Concluo recordando que para Cícero a dialéctica da Academia e do Liceu têm uma grande importância na formação do retor (cf. e.g. *orator* 12 e *Brutus* 120).

2. Exitem, a bem dizer, partes do discurso de Quinto que remetem para a reflexão peripatética sobre a adivinhação natural, isto é, a adivinhação que prescinde do desempenho técnico e conta com uma participação directa da divindade (cf. infra, nota 39), a única admitida pelos filósofos do Perípato. Em *div.* 1.70-1, Quinto refere a opinião de Cratipo, contemporâneo e amigo dele e do irmão Marco (cf. e.g. *div.* 1.5; *Brutus* 250), sobre a capacidade divinatória da parte da alma que se distancia do corpo e sobre a veracidade dos sonhos proféticos. O nome de Cratipo voltará a ser referido em *div.* 1.113, em associação a Dicearco, discípulo directo de Aristóteles. K.Reinhardt [REINHARDT K. 1921, pp. 423-64] pensa que toda a secção *div.* 1.109-16 seja de referir à doutrina de Cratipo (cf. infra, cap. 6, nota 50). Acrescento que Cratipo será alvo directo de uma das vibrantes críticas de Marco no segundo livro (cf. *div.* 2.108-9). Tudo considerado, pode-se afirmar que a doutrina peripatética da adivinhação não tem grande incidência na argumentação de Quinto, o qual - como demonstra a premissa do seu discurso (*div.* 1.10, claramente estoica) - fala em representação do Pórtico. A sua declaração de *div.* 2.100, na qual afirma que a sua defesa da adivinhação estoica não corresponde à sua opinião pessoal que é, pelo contrário, próxima dos peripatéticos Dicearco e Cratipo não tem - na minha opinião - nenhuma importância do ponto de vista do papel que ele representa no primeiro livro do *de divinatione*, sendo provavelmente de interpretar como a manifestação do seu pensamento pessoal (cf. PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 17 e infra, nota 41). Discute-se sobre as obras de que Cícero se valeu para a escrita do primeiro livro. A.S.Pease (cit., p. 23), pensa que o Arpinate aprendeu a doutrina de Cratipo via Posidónio e que terá sido do próprio Posidónio a obra que o Arpinate usou como modelo principal (o comentador norte-americano supõe que se trate de uma obra *περὶ μαντικῆς*, referida em *div.* 1.6, mas nota que Posidónio também escreveu um *φυσικὸς λόγος* [cf. Diógenes Laércio, 7.148]. Ver também D.Heeringa [HEERINGA 1896, pp. 25-8], que, em virtude do

comunicado no preâmbulo ao primeiro livro, Marco, a personagem do autor, reagirá com um discurso em larga parte devedor dos argumentos elaborados por Carnéades de Cirene<sup>3</sup> (cf. *div.* 1.7: *quod a Carneade multa acute et copiose contra Stoicos disputata sint*), escolarca da Academia céptica, de que Cícero foi seguidor, tendo sido aluno de Filon em 88, em Roma, onde o Larisseu se tinha refugiado, depois da fuga de Atena devida à primeira guerra mitridática e o iminente saque de Atenas perpetrado por Sula (cf. Cícero, *Brutus* 306; Plutarco, *Vida de Cícero* 53)<sup>4</sup>.

As palavras de *div.* 2.150, com a sua forte declaração de isenção e renúncia ao exercício de qualquer autoridade, de alegada matriz socrática, remetem-nos para uma secção importante do *de natura deorum*, diálogo que - segundo nos comunica o próprio Cícero em *div.* 1.7 (cf. *...faciendum videtur ut diligenter etiam atque etiam argumenta cum argumentis comparemus, ut fecimus in iis tribus libris quos de natura deorum scripsimus*) tem uma relação muito estreita com o *de divinatione*. Vejamos então as palavras de *nat. deor.* 1.10: *Qui autem requirunt, quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt, quam necesse est; non enim tam auctoritatis in disputando*

---

confronto entre *div.* 1.24 ≈ *nat. deor.* 2.12 ; *div.* 1.79 ≈ *nat. deor.* 2.17; *div.* 1.80 ≈ *nat. deor.* 2.167; *div.* 1.81 ≈ *nat. deor.* 2.6; *div.* 1.87; 1.89; 1.93 ≈ *nat. deor.* 2.7; *div.* 1.118 ≈ *nat. deor.* 2.12; 2.167, sugere que a fonte comum dos passos citados é um livro *περὶ θεῶν* de Posidónio [citado em *nat. deor.* 1.123]]. A hipótese de A.S.Pease, como nota D.Wardle (WARDLE 2006, p. 31, nota 113), parece difícil de se aceitar, uma vez que Posidónio tinha já morrido quando Cratipo ainda estava em plena actividade filosófica. Na minha opinião, tendo em consideração o texto de *div.* 2.108-9, em que Marco responde directamente a Cratipo, não me parece absurdo supor que o Arpinate se tenha valido de uma obra devida ao filósofo peripatético, que não lhe devia ser dificilmente acessível, dada a amizade entre os dois homens (cf. supra, nesta nota); mas mesmo não querendo supor o uso directo de uma fonte escrita, não é de excluir, na minha opinião, que o Arpinate se tivesse confrontado directamente com a doutrina peripatética da adivinhação; cf. a este propósito *Timaeus* 2: *Cratippus Peripateticorum omnium, quos ego quidem audierim, meo facile iudicio princeps*. É de assinalar que Cícero às vezes refere explicitamente autores anteriores a Posidónio, mas isso - segundo A.S.Pease, cit., p. 21 - não indica que tenha consultado as suas obras, sendo mais plausível pensar que certos autores foram usados «at second-hand». Em todo o caso, não é de excluir que Cícero tivesse tido acesso a uma pluralidade de fontes para a escrita do *de divinatione*. Além das fontes "doutriniais", o autor valeu-se certamente de fontes domésticas, sobre a origem do augurato (algumas informações infra, cap. 7, pp. 186-7), e mais genéricas sobre a história romana. E, obviamente, da sua produção poética, que não desperdiça a ocasião para citar. Ver a este propósito a consideração de A.S.Pease, cit., p. 28: «The Latin sources used in the *De divinatione* appear, then, to have been Appius Claudius Pulcher (and possibly C.Marcellus), Coelius Antipater, possibly A.Caecina, and various passages from the Latin poets (including especially the author!) and incidents from Cicero's personal knowledge and experience».

- 3 Carnéades é certamente uma fonte importante do segundo livro. O modelo que Cícero usou será provavelmente de imputar a Clitómaco, que - conforme sabemos de Diógenes Laércio, 4.67 - registou as discussões do seu mestre Carnéades em mais que quatrocentos livros, e que Cícero cita explicitamente em *div.* 2.87 (ver também *Luc.* 16) Recordo, a esse propósito, que Carnéades não deixou nada escrito. Não se pode obviamente supor uma cobertura total dos argumentos do segundo livro por parte da fonte clitomaquiiana: a argumentação de Marco reage também a doutrinas posidonianas e cratipianas, às quais - por óbvias razões cronológicas - Carnéades não pôde reagir. A hipótese mais plausível é que Cícero adapte a Posidónio e Cratipo os argumentos carneadianos, aprendidos via Clitómaco. Isso pode ajudar a explicar algumas incongruências da refutação de Marco, algumas das quais serão analisadas infra, cap. 3, pp. 60-3). Não é de excluir que algumas partes do segundo livro dependam de um livro de Panécio *περὶ πρνοείας*, que Cícero cita em *ad Att.* 13.8, de junho de 45 (sobre este aspecto, ver PEASE 1973<sup>2</sup>, p 26): com efeito, Panécio é citado em *div.* 2.90-91, enquanto defensor de alguns argumentos contra a adivinhação astrológica. É porém difícil imaginar de que modo uma suposta crítica da adivinhação podia integrar-se com a doutrina da providência (cf. infra, cap. 2, p. 53, sobre a relação entre os dois elementos), à qual o livro referido em *ad Att.* 13.8 era consagrado. Sobre a posição de Panécio em relação à adivinhação, mais notícias infra, no texto. No que diz respeito às fontes domésticas do segundo livro, vale o mesmo que foi dito na nota anterior, in fine.

- 4 Sobre a filiação filosófica ciceroniana, mais notícias infra, cap. 7, pp.195-201.

*quam rationis momenta quaerenda sunt*. «Os que se empenham em procurar aquilo que eu próprio penso em relação a cada problema fazem-no de maneira excessivamente escrupulosa; nas disputas dialécticas, não se deve procurar o peso da autoridade, mas sim o peso da argumentação».

É sobretudo com base nestes dois elementos textuais que M.Beard, no seu importante artigo de que já falei na introdução, declara, de um modo particularmente assertivo, que no *de divinatione* não emerge nenhum «Ciceronian viewpoint»<sup>5</sup>. Segundo a estudiosa britânica, neste diálogo, tal como no *de natura deorum*, Cícero renuncia ao «didactic role» interpretado nas *Tusculanae* e no *Laelius* (neste caso mediante a personagem de Lélvio)<sup>6</sup>. Em obras como o *de officiis*, Cícero dá indicações claras sobre o seu parecer pessoal, mas no *de divinatione* - para M.Beard - a situação é sem dúvida diferente<sup>7</sup>. O objectivo principal do autor seria o de transpor para o âmbito romano os termos do debate teológico alimentado pelas filosofias helenísticas<sup>8</sup>. As dificuldades em conjugar as instâncias da tradição romana (de que a adivinhação era uma parte importante) com os sistemas de pensamento helenísticos estaria na base da abordagem dubitativa do *de divinatione*, cujas palavras finais - diz M.Beard - «explicitly suspend judgement»<sup>9</sup>.

Esta hipótese, apesar do juízo deveras pouco lisonjeador que dela deu um especialista do *de divinatione* como S.Timpanaro<sup>10</sup>, tem na minha opinião grandes pontos de interesse. Com efeito, a ideia de "ausência do ponto de vista" está presente na dialéctica que o Arpinate diz praticar. Em *div.* 2.150, como vimos há pouco Cícero refere a origem socrática do seu método. Esta consideração remete-nos para *Tusc.* 5.11, em que o autor considera particularmente vantajoso o uso da dialéctica socrática, que Carnéades herdou, precisamente porque lhe permite não manifestar aquilo que ele opina. Em *nat. deor.* 1.11, do mesmo modo, declara valer-se do método inaugurado por Sócrates, retomado por Arcesilau e reforçado por Carnéades, que consistia em debater contra qualquer argumento e não aprovar nada de uma forma explícita. Em suma, a ideia de ocultamento das opiniões pessoais, promovida por Sócrates, e já exposta por Cícero em 55<sup>11</sup>, no *de oratore*, pela boca de Crasso (cf. 3.67: *Arcesilas... quem ferunt... primumque instituisse, quamquam id fuit Socraticum maxime, non quid ipse sentiret ostendere*), é particularmente viva nos escritos

---

5 BEARD 1986, p. 35.

6 Cf. BEARD 1986, p. 44.

7 Cf. BEARD 1986, p. 35.

8 Cf. BEARD 1986, pp. 36; 39-40.

9 BEARD 1986, p. 35.

10 Cf. TIMPANARO 1988, p. XCVI: «...interpretazioni... non prive di acutezza, ma, a mio avviso, di un'acutezza falsa e aberrante». Ver também as considerações de E.Narducci (NARDUCCI 2005<sup>1</sup>, p. 192), evidentemente influenciadas por S.Timpanaro: «...giova sbarazzarsi dell'interpretazione, affacciata alcuni anni fa, secondo la quale Cicerone avrebbe inteso inscenare una sorta di esercitazione retorico-filosofica, dove le 'parti' rispettivamente sostenute dal fratello Quinto e da lui stesso ben poco avrebbero a che vedere con le personali convinzioni dei protagonisti, e dove mancherebbe una qualsiasi conclusione positiva, volta a orientare nell'uno o nell'altro senso le opinioni del lettore»]

11 Notícias mais pormenorizadas sobre a data do *de oratore* infra, cap. 7, nota 39.

académicos dos anos 40<sup>12</sup>. Ora, se em diversas circunstâncias Cícero diz querer ser imparcial e, em alguns casos, eclipsar o seu ponto de vista, a possibilidade de ele ser sincero deverá pelo menos ser sopesada.

Existe outro elemento que se pode citar a favor da leitura de M.Beard (e que M.Beard, porém, não considera), oferecido pela produção epistolar ciceroniana. Em *ad Att.* 13.25.3, de 12 de julho de 45 (importantíssima para a reconstrução das fases de elaboração das diferentes versões dos *Academica*)<sup>13</sup>, Cícero, afirma que o papel que ele deu à personagem de Varrão (que nos chamados *Academica posteriora* expõe os argumentos gnoseológicos de Antíoco de Ascalão), é particularmente brilhante: o Arpinate sente-se obrigado a confessar que não conseguiu fazer com que os argumentos que ele expõe *in propria persona* parecessem superiores. E depois lemos: *sunt enim vehementer πιθανά Antiochia; quae diligenter a me expressa acumen habent Antiochi, nitorem orationis nostrum si modo is est aliquis in nobis*. «Os argumentos de Antíoco têm muito que se possa aprovar. Eles, na exposição atenta que eu fiz, têm a agudez de Antíoco e o meu requinte estilístico, se é que tenho um». Não é importante, nesta sede, analisar o facto de o Arpinate, nos anos 40 seguidor convicto da Academia céptica, dar a sua aprovação à gnoseologia antioquina<sup>14</sup>. O que mais interessa, neste caso, é uma questão formal: Cícero diz ter feito tudo para apresentar os argumentos de Antíoco de uma forma clara e elegante e, apesar de os ter refutado *in propria persona* no diálogo por ele próprio escrito, diz considerá-los *vehementer πιθανά*. Não emerge tendenciosidade do juízo privado de *ad Att.* 13.25.3, de maneira que estamos autorizados a pensar que o autor quis sinceramente apresentar os argumentos e os contra-argumentos de uma forma equilibrada, fazendo que a avaliação do leitor não sofresse condicionamentos. Mas podemos aplicar esse prisma de leitura ao *de divinatione*, aderindo assim à interpretação de M.Beard, que tanto marcou os estudos sobre este diálogo ciceroniano? Provavelmente não.

A minha opinião, que a partir deste momento tentarei defender, é que - a despeito da clara profissão de imparcialidade de *div.* 2.150 - o *de divinatione* pode ser considerado um diálogo tendencioso e que, já no preâmbulo ao primeiro livro, aparecem sinais de tendenciosidade. Vejamos as primeiras palavras da obra (*div.* 1.1): *Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quandam inter homines divinationem, quam Graeci μαντικήν appellant, id est praesensionem et scientiam rerum*

---

12 É interessante notar que, em *ad Att.* 2.3.3, de dezembro de 60, a maneira socrática de debater as questões não está associada ao ocultamento da opinião pessoal, mas sim a uma efectiva tomada de posição. Cícero deve decidir o que fazer em relação à primeira proposta de reforma agrária de César. Falará dos seus planos políticos à maneira de Sócrates, pró e contra (cf. Σωκρατικῶς εἰς ἑκάτερον), mas no fim, tal como faziam os seguidores do filósofo, expressará uma preferência (cf. *ut illi solebant, τὴν ἀρέσκουσιν*). Ver em GUILLAUMONT 2006, p. 329 uma interpretação de *ad Att.* 2.3.3 ligada à análise da posição ciceroniana no *de divinatione*.

13 Sobre esse problema, algumas breves considerações infra, p. 17.

14 Sobre os problemas relativos à interpretação desta carta ciceroniana, ver LÉVY 1992, pp. 132-3.

*futurarum. Magnifica quaedam res et salutaris, si modo est ulla, quaque proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere. Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt.* «É opinião antiga, transmitida desde os tempos heróicos e corroborada pelo consenso do povo romano e de todos os outros, que existe entre os homens uma certa capacidade divinatória, a que os gregos chamam μαντική, isto é, o pressentimento e o conhecimento do futuro. Trata-se, se é que há uma, de uma capacidade magnífica e útil, mediante a qual a natureza humana se pode aproximar maximamente da força divina. E, tal como em muitos outros campos, nós damos às coisas nomes melhores que os gregos, da mesma forma a esta excelentíssima capacidade os nossos antepassados deram o nome a partir dos deuses<sup>15</sup>, enquanto os gregos, conforme Platão explica, a denominaram a partir do delírio<sup>16</sup>».

O Arpinate emprega o argumento *e consensu omnium*, importante ponto doutrinal da teoria estóica da adivinhação: se todos se valem da adivinhação, ela não pode senão existir<sup>17</sup>. Esse argumento ocupa um lugar importante na exposição de Quinto; vejamos-se, a esse propósito, as palavras de *div. 1.11: nam cum antiquissimam sententiam, tum omnium populorum et gentium consensu comprobata sequor*. «Adiro a uma opinião que, além de antiquíssima, é confirmada pelo consenso de todos os povos e todas as gentes». No preâmbulo, porém, em que é Cícero autor quem toma a palavra, a teoria do consenso universal não conhece o uso apologético das palavras de Quinto, e manifesta alguma fraqueza. Se por um lado a *vetus opinio é firmata* pelo *consensus omnium gentium*, por outro lado ela não está livre da dúvida que, sem muitos problemas, o Arpinate expressa. A adivinhação é definida *magnifica*, mas também é verdade que o elogio não é dado de

15 *Divinatio* e *divus* partilham o mesmo étimo, cf. ERNOUT & MEILLET 1959, p. 171, s.v. *deus*; WALDE 1938, p. 359, s.v. *divinus*. SCHÄFER 1977 explica que o termo *divinatio* se encontra pela primeira vez em Cícero, embora o verbo *divinare* se encontre já em Plauto (cf. e.g. *mil. glor.* 1257) e Terêncio (cf. e.g. *Hecyr.* 696). Em Cícero, os significados de *divinatio* são três (cf. SCHÄFER 1977, pp. 195-6; GUILLAUMONT 1984, pp. 181-3; SANTANGELO 2012, pp. 47-9): (1) mera conjectura (cf. *inv.* 2.53: *coniecturam divinationem esse*); (2) indagação preliminar, debate processual: neste caso é termo técnico do léxico judiciário (cf. *divinatio in Caecilium* [título de um discurso ciceroniano] e *ad Q. fr.* 3.2.1: *apud Catonem erat divinatio in Gabinium futura inter Memmium et Ti. Neronem et C.L. Antonios M.f.*: Catão é o juiz, que faz a *divinatio* 'contra Gabínio', o réu); (3) adivinhação.

16 Μαντική – explica Platão em *Fedro* 244bc – é termo cognato de μανία. Segundo o filósofo, os antigos não julgavam que a μανία, dom dos deuses, era uma coisa torpe, pois se assim fosse não teriam chamado μανική à belíssima arte de interpretar o futuro. Os modernos, porém, desprovidos de bom gosto, acrescentaram um ταῖ, obtendo-se a forma μαντική. Quase certamente, a reconstrução de Platão é uma paretimologia (aceite por P.Chantraine [CHANTRAINE 1969<sup>2</sup>, p. 665, s.v. μάντις]. M.Casevitz (CASEVITZ 1992) sugere, com argumentos muito sólidos, que o significado de μάντις, isto é, aquele que pratica a μαντική, está ligado à esfera do saber analítico: a μανία – nem é preciso explicar – pertence a uma área semântica contrária à da análise. O estudioso francês também relembra (ibí, p. 148), que uma etimologia mais convincente que a de Platão já tinha sido dada no chamado *etymologicum magnum* (571.69-74 Gaisford): da união de το μῶ (isto é, 'a busca', 'a análise'), e -τις (sufixo para a formação nominal) obtém-se μᾶτις; da sucessiva inserção de um vi eufônico, obtém-se μάντις (e logo μαντική), que é aquele que procura o futuro e as coisas pouco claras. Por isso, continua o *etymologicum magnum*, Homero diz que o adivinho é εὐφρων (termo que com a μανία tem bem pouco a ver).

17 Para uma análise do uso ciceroniano do *consensus omnium*, ver GUILLAUMONT 2006, pp. 134-53. O estudioso francês também faz todos as devidas referências à origem estóica do argumento. Ver também SCHIAN 1973.



bandeja: para ser tal, é preciso antes de mais que ela exista, *si modo est ulla*<sup>18</sup>: julgo ser possível notar uma certa ironia nesse jogo de contraposições<sup>19</sup>.

Vejam os que acontecem em *div.* 1.5. Os antigos – diz Cícero – baseavam a sua aprovação da adivinhação nos *eventa*, isto é, nos resultados, mas não eram capazes de dar uma explicação racional dos seus mecanismos de funcionamento (cf. *Atque haec, ut ego arbitror, veteres rerum magis eventis moniti quam ratione docti probaverunt*). Vejam agora a atitude de Quinto em *div.* 1.23: Carnéades – segundo o irmão de Cícero – não tem motivo para perguntar porquê os eventos prognosticados pela adivinhação acontecem; Quinto admite não o saber, mas isso não o impede de constatar, e afirmar, que a adivinhação funciona (cf. *Quid quaeris, Carneades, cur haec ita fiant aut qua arte perspicere possint? Nescire me fateor, evenire autem ipsum dico videre*). Ao académico que pede que se expliquem as causas, Quinto responde que essa explicação é desnecessária. Em suma, pela maneira como Cícero autor apresenta a questão, Quinto, e os estóicos de que Quinto é porta-voz, ainda não superaram o estágio primitivo dos *veteres* de *div.* 1.5, que se deixavam convencer pelos acontecimentos, e não pela razão: contentar-se com os *eventa* (cf. *evenire autem ipsum dico videre*) quer dizer não valer-se da *ratio*.

Com efeito, Cícero – ao sugerir já no preâmbulo a exigência de uma explicação racional, que os *veteres* de *div.* 1.5 eram incapazes de fornecer – está de facto a antecipar aquilo que, no discurso do segundo livro, será apresentado como a maior debilidade do sistema estóico e constituirá um ponto forte da polémica de Marco. Em *div.* 2.15-7, ele dirá que é impossível prever o ocorrer de factos que não têm nenhum motivo evidente, e racionalmente explicável, para acontecer (cf. § 17: *Qui potest provideri quicquam futurum esse quod neque causam habet ullam neque notam cur futurum sit?*). Em *div.* 2.46-7, reprovará ao irmão o facto de ter recorrido ao uso maciço de exemplos (cf. § 46: *multa verba fecisti*)<sup>20</sup>, alguns dos quais retirados da sua tradução parcial do poema astronómico de Arato<sup>21</sup>, precisamente para suprir a explicação causal. Em *div.* 2.49, ao referir-se ao parto dos animais estéreis, afirmará que é a ignorância da causa que faz com que um facto inusitado pareça um prodígio (cf. *Causarum enim ignoratio in re nova mirationem facit*). Em *div.* 2.55 dirá que,

18 Ch-Schäublin (SCHÄUBLIN 1991, p. 293) vê uma componente elogiativa muito acentuada nesta parte do preâmbulo, que gera um inevitável contraste com a orientação tudo considerado céptica do *de divinatione*. Responsável por esse contraste, para o estudioso suíço, seria uma "fonte dogmática" («„dogmatische" Quelle»), que Cícero terá usado para a redacção do preâmbulo. Eu estou certamente de acordo com F.Guillaumont (GUILLAUMONT 2006, p. 40), para o qual *si modo est ulla* é uma «rémarque sceptique».

19 Sobre a ironia que atravessa o preâmbulo do *de divinatione*, ver BADALÌ 1976.

20 Cf. PFEFFER 1976, p. 44: «Die grosse Exempelsammlung im ersten Buch...», que torna difícil a identificação das partes meramente argumentativas. Nesta secção do seu trabalho, F.Pfeffer comenta alguns conteúdos de REINHARDT K. 1921, pp. 423-64.

21 Quinto cita a tradução de Arato de Cícero, conhecida como *Aratea*, em *div.* 1.15. Outras citações em *nat. deor.* 2.104 e *ad Att.* 15.16a (junho de 44). Em *nat. deor.* 2.104, Cícero, pela boca de Balbo, diz ter traduzido Arato quando era *admodum adolescentulus*. Isso levaria a supor uma datação juvenil. No entanto, em *ad Att.* 2.1.11, Cícero escreve: *Prognostica mea... propediem expecta*. Sobre o problema de duas possíveis versões, ver o breve artigo de A.S.Pease, *Were There Two Versions of Cicero's Prognostica?* (= PEASE 1917).

perante eventos produzidos ou pela natureza ou pelo acaso, é sinal de grande estultice imputar as responsabilidades aos deuses, sem procurar a causa daquilo que aconteceu (cf. *magna stultitia est earum rerum deos facere effectores, causas rerum non quaerere*). Em suma, em *div.* 1.5, Cícero autor põe a nu as debilidades que o porta-voz do estoicismo não será capaz de resolver.

Devo no entanto dizer que, na minha opinião, as teorias expostas por Quinto são muito menos ingénuas do que Cícero quer dar a entender. Não será esta a sede para se analisar aprofundadamente a doutrina estóica sobre a adivinhação, estudada no trabalho de F.Guillaumont de 2006<sup>22</sup>, para o qual remeto; limito-me a dizer que a falta de uma fundamentação etiológica não era uma anomalia aporética na teoria estóica da adivinhação<sup>23</sup>. O Pórtico (especialmente em relação à *divinatio artificiosa*, isto é, a adivinhação que se realiza mediante o exercício de um saber técnico<sup>24</sup>) tinha filosoficamente ratificado a impossibilidade de descrever o processo causante que do prognóstico levava ao acontecer do facto prognosticado, sistematizando essa relação em termos semânticos. Do ponto de vista da lógica divinatória, um 'facto A' (facto de carácter premonitório) tem uma relação unicamente semântica com o 'facto B' (facto prognosticado): A e o sinal de B, dotado de valor antecipatório; a relação funcional entre os dois elementos, bem como a sua eficácia, são demonstradas com base nos resultados (precisamente os *eventa* de Quinto [cf. o já citado *div.* 1.12] ou as ἐκβάσεις referidas por Diógenes Laércio em 7.149 [= *S.V.F.* 1.174]), que podem ser constatados, ainda que a tentativa de explicação etiológica, que muito provavelmente existiu<sup>25</sup>, chegue a um ponto morto.

Existem ervas e raízes - diz Quinto em *div.* 1.13 - que são inegavelmente adequadas para o tratamento das mordeduras dos animais ou das doenças dos olhos, mesmo que a sua eficácia não seja explicável racionalmente. A ausência de explicação racional, ao mesmo tempo, não impede que a efectiva utilidade de certos produtos naturais dê credibilidade à técnica médica e que o inventor da própria técnica seja objecto de admiração (cf. *Mirari licet quae sint animadversa a medicis herbarum genera, quae radicum ad morsus bestiarum, ad oculorum morbos, ad vulnera, quorum vini atque naturam ratio numquam explicavit, utilitate et ars est et inventor probatus*)<sup>26</sup>. Do mesmo modo, a eficácia das profecias, segundo Quinto comprovada, torna a adivinhação absolutamente credível (cf. e.g. *div.* 1.16, referido ao extispício: *Similiter, quid fissum in extis, quid fibra valeat,*

22 Cf. praes. GUILLAUMONT 2006, pp. 87-324.

23 Sobre esse aspecto, ver HANKINSON 1988, pp. 135-8.

24 Algumas informações sobre a classificação dos tipos de adivinhação no discurso de Quinto serão dadas infra, nota 39.

25 Sobre a possível tentativa de dar um fundamento etiológico à adivinhação, ver infra. nota 30.

26 Penso ser possível propor contrastivamente um confronto com um passo do livro A da *Metafísica* de Aristóteles (981b): neste caso, o inventor da técnica não é admirado apenas pela utilidade, como também pelo facto de que se destaca pelo seu saber. O Estagirita (ibidem) também afirma que o saber, por si mesmo, é motivo de prestígio, mesmo quando não se destine ao útil (cf. διὰ τὸ μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν). Parece-me que o discurso de Quinto inverte de certa forma os enunciados aristotélicos.

*accipio; quae causa sit, nescio*).

À noção aristotélica de *scire per causas*<sup>27</sup>, Quinto reage com um discurso de tipo empírico, que às vezes procura fundamento na estatística: em *div.* 1.5, ele afirma que obter a pontuação máxima depois de se fazer um só lançamento de quatro dados pode ser explicado com o acaso. Mas se os dados forem lançados cem vezes, e por cem vezes se obtiver a pontuação máxima, a teoria do acaso começa a abalar<sup>28</sup>. Além disso, a impossibilidade de se abstrair uma regra com base no conhecimento etiológico (é, mais ou menos, o que Aristóteles, no livro A da *Metafísica* [981a], define com o termo ὑπόληψις), não impede a elaboração de um método, que se baseia na observação prolongada, *observatio diuturna* nas palavras de Quinto em *div.* 1.109. A observação prolongada leva à identificação dos sinais prenunciadores que, como explica F.Guillaumont<sup>29</sup>, ficam gravados na memória colectiva ou registados em documentos escritos (cf. *div.* 1.12: *Observata sunt haec tempore immenso et in significatione eventus animadversa et notata. Nihil est autem quod non longinquitas temporum excipiente memoria prodendisque monumentis efficere atque adsequi possit*)<sup>30</sup>.

27 O slogan do *scire per causas* aristotélico encontra-se em *Analíticos segundos* 90a: saber 'o que é' é o mesmo que saber 'porque é' (cf. τὸ τί ἐστὶν εἰδέναι ταὐτὸ ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστὶν...). Sobre os paradigmas gnoseológicos definidos por Aristóteles nos *Analíticos segundos*, ver o lúcido quadro sinóptico devido a B.M.Mota em MOTA 2008, pp. 24-42.

28 É de dizer que nem sempre o discurso de Quinto tem um fundamento estatístico, cf. e.g. a argumentação de *div.* 1.71 (talvez ligada a 1.125), em que Quinto refere um enunciado que porém não é estóico, mas sim peripatético. Ver também *div.* 1.72, para o caso das conjecturas *subito ex tempore*.

29 Cf. GUILLAUMONT 2006, pp. 114-5.

30 R.Philippson (PHILIPPSON 1939, col. 1159 e PHILIPPSON 1922, pp. 102-3) indica em Posidónio o teórico da reflexão metodológica do discurso de Quinto, baseando-se sobretudo em *div.* 1.126, em que o método da *observatio* é especificamente atribuído ao filósofo de Apameia; com efeito, nenhum dos testemunhos antigos atribui esse método aos predecessores de Posidónio que se ocuparam de adivinhação. O estudioso alemão supõe que Posidónio se tenha inspirado no método dos médicos empíricos que, conforme sabemos de uma obra galénica, conhecida como *subfiguratio empirica* (se se exceptua a admirável retroversão só dispomos da tradução latina da obra, do século XIV, devida a Niccolò da Reggio, que M.Bonnet [BONNET 1872, p. 6], diz ter sido realizada «inelegante et barbarico stylo»), punham na base da sua doutrina a memória e a observação das evidências, recusando-se a afirmar seja o que for com base em procedimentos de tipo lógico (cf. *subf. emp.* 6.64 Deichgräber). A suposição de R.Philippson cria algumas dificuldades. Antes de mais, Posidónio, segundo nos informa Estrabão (2.3.8), teimava em procurar até as 'causas obscuras' (cf. τὴν ἐπίκρυψιν τῶν αἰτιῶν). E se dermos crédito a Celso (*de medicina*, pr. 27), os médicos empíricos julgavam supérflua precisamente a procura da causa obscura, entendendo-se por causa obscura a causa que é objecto de especulação intelectual (cf. o mesmo Celso, *de medicina*, pr. 14). A diferença de abordagem entre Posidónio e os médicos empíricos parece-me ser muito grande. Além disso, o texto do *de divinatione* leva-nos a supor que tenha havido, já no vétero-estoicismo, com Boeto, um grande esforço em prol da explicação causal da adivinhação: em *div.* 2.47, Marco, ainda que tendenciosamente, recorda que Boeto e Posidónio tentaram explicar pelo menos as causas dos prognósticos (ver também *div.* 1.13). E em *div.* 1.130 lemos que Posidónio tentou identificar no sinal divinatório características de fixidade e estabilidade, afirmando que eles estavam inscritos na natureza, não sendo entidades aleatórias ou mutáveis (cf. REINHARDT K. 1921, pp. 452-3): daqui a tentar levar a cabo uma indagação física com o objectivo de identificar a causa, o passo não devia ser muito grande (sobre a importância da investigação etiológica para os estóicos, ver DUHOT 1989, p. 56 e ibidem, p. 120 para a possibilidade de Posidónio ter alargado os horizontes da investigação etiológica sobre a adivinhação. Ver também KIDD 1988, tomo 2, p. 433, onde, em relação a Posidónio, se fala de «aetiological enthusiasms»). Parece portanto estranho supor a existência de linhas de contacto entre o estoicismo (e logo do médio-estoicismo de Posidónio) e a medicina empírica (a qual, aliás, se tornou conhecida no século I d.C. pelas suas ligações com o cepticismo pós-académico e pirroniano, cf. RUSSO 1978, pp. 669-85). Como nota F.Guillaumont (GUILLAUMONT 2006, p. 117) as noções de observação e memória estão associadas à adivinhação já num relato

Marco rejeita esse *modus ratiocinandi* como se se tratasse de uma forma ingénua de encobrir os problemas. Muito eloquentes, a este propósito, as palavras de *div.* 2.46: *quasi ego aut fieri concederem aut esset philosophi causam, cur quidque fieret, non quaerere!* «Como se eu concedesse que é tarefa adequada para um filósofo não procurar a causa daquilo que acontece!». O tom da exclamação denuncia a tendenciosidade de Cícero que, *in propria persona*, não se limita a refutar o valor da doutrina estóica, mas relega os estóicos que Quinto representa ao papel de "não-filósofos".

É possível ver outro elemento de desequilíbrio na referência a Panécio em *div.* 1.6, na secção doxográfica do preâmbulo (*div.* 1.5-6)<sup>31</sup>. O Ródio, diz Cícero, desviou-se (cf. *degeneravit*) das directrizes do Pórtico no tocante à adivinhação: se os seus predecessores e o seu discípulo Posidónio defenderam afincadamente a possibilidade de se prever o futuro, elaborando, a partir de Crisipo, teorias extraordinariamente articuladas, Panécio duvidou da existência da adivinhação, mesmo não a negando definitivamente<sup>32</sup>. Não é a primeira vez que Cícero refere esse aspecto do pensamento paneciano, já assinalado no *Lucullus* (§ 107). Neste caso, tal como no *de divinatione*, não se fala de verdadeira recusa: a posição de Panécio é de dúvida, ou melhor, uma dúvida propedêutica à suspensão do juízo (cf. *seque ab adsensu sustineat*)<sup>33</sup>. Ligeiramente diferente é a

de Heródoto (2.82) sobre os egípcios que, segundo o historiador, uma vez descoberto um presságio, o registavam nos seus documentos, aos quais recorriam para avaliar os fenómenos do mesmo tipo que se verificavam posteriormente à avaliação. Em suma, não há nenhuma necessidade de se supor que certos conteúdos da doutrina estóica tenham sido importados da medicina empírica. Do mesmo modo, não é preciso supor que Posidónio tenha sido o primeiro elaborador da reflexão metodológica referida por Quinto, a qual tinha as suas sementes bem plantadas no pensamento antigo sobre a adivinhação: o precedente herodotiano está aí para o comprovar. De resto, observação e memória, na doutrina estóica da adivinhação, estão estritamente ligadas à importância do resultado, *eventum*, que - como nos informa Diógenes Laércio, 7.149 (= *S.V.F.* 1.174)- era usada como fundamento da validade da mântica já desde os tempos de Zenão. Ademais, e finalmente, a memória, enquanto momento de origem de um saber de tipo empírico, parece ser uma noção importantíssima no pensamento filosófico grego: não tinha sido Aristóteles, nas primeiras linhas do livro A da *Metafísica* (980b), a dizer que nos homens a experiência nasce da memória, e que a recordação de um mesmo objecto conflui numa única experiência?

31 É provável que para a redacção de *div.* 1.5-6 Cícero siga (com algumas simpáticas inovações, cf. *Epicurum balbutientem*) os conteúdos de uma fonte doxográfica, identificável - segundo H.A.Diels (DIELS 1879, p. 224) - com uma compilação de opiniões filosóficas notáveis (os chamados *placita*). Com efeito, o elenco dos filósofos referidos é muito parecido ao de Aécio, *Opiniões dos filósofos* 5.1.1-4 e, tal como *div.* 1.5, põe em destaque a posição de Epicuro e Xenófanos. Isto, porém, não indica necessariamente que Cícero se valeu da mesma fonte que Aécio: existem significativas diferenças entre os dois, que A.S.Pease (PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 54), põe em destaque. No entanto, a presença de alguns *patterns* no relato de Aécio e no de Cícero leva a supor que os dois dependam de uma tradição doxográfica comum. A.S.Pease (ibidem) nota que Posidónio é o último filósofo citado da secção doxográfica *div.* 1.5-6, tal como é - de um modo geral - o último a ser citado nos *placita*; isto poderia indicar que o Apameio é fonte de todas as outras informações referentes a períodos anteriores (cf. DIELS 1879, p. 230, em relação a Macróbio, *comm. in somn.* 1.15.3: «Posidonius ultimus ideoque priorum opinionum testis est»). Do mesmo modo, poder-se-ia imaginar que Posidónio foi fonte de *div.* 1.6-5. Existe porém um problema, representado pela referência dupla a Zenão, citado quer em *div.* 1.5 quer em 1.6 (cf. ESCOBAR 1999, p. 40, nota 23, mas numa argumentação diferente da minha); isto pode, na minha opinião, ser explicado com o uso de uma anónima fonte doxográfica para *div.* 1.5 (talvez da mesma família da de Aécio, que efectivamente não cita Posidónio em relação à adivinhação) e de uma fonte estóica para *div.* 1.6, talvez identificável com Posidónio.

32 Não era a única forma de "inortodoxia" paneciana: o Ródio protagonizou-se também pela sua rejeição da conflagração (cf. Fílon de Alexandria, *Sobre a incorruptibilidade do mundo* 15 [= *S.V.F.* 3.Boeto.7]); Epifânio, *de fide* 9.45; Diógenes Laércio, 7.142).

33 F.Alesse (ALESSE 1994, pp. 232, nota 35), talvez retomando uma sugestão de A.S.Pease (PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 63),

informação dada por Epifânio de Salamina, na secção final do seu *Panarion* conhecida como *de fide* (9.45): «Panécio não dedicava nenhuma atenção à adivinhação», τῆς μαντείας κατ'οὐδέν ἐπεστρέφετο<sup>34</sup>. Mais assertiva é a posição que Diógenes Laércio atribui ao Ródio em 7.149 (= *S.V.F.* 1.174): «Panécio diz que a mântica não tem nenhum fundamento», ὁ μὲν γὰρ Παναίτιος ἀνυπόστατον αὐτὴν φησιν. O que é certo é que entre o Ródio e as teorias estóicas sobre a adivinhação a relação era tudo menos pacífica<sup>35</sup>. *Div.* 1.11 leva de facto a supor que Panécio tivesse herdado alguns pontos da polémica divinatória que tinha sido de Carnéades: neste passo, Quinto pede a Carnéades que deixe de ridicularizar a interpretação do voo das aves e perguntar de um modo trocista se Júpiter tinha mandado cantar a gralha da parte esquerda do céu, e o corvo da parte direita. E especifica: *quod faciebat etiam Panaetius*, «coisa que Panécio também fazia». Em *div.* 2.88, Marco indica Panécio como o único, de entre os estóicos, que rejeitou as previsões astrológicas, e em *div.* 2.97, depois de refutar o valor da astrologia caldaica, à qual o estóico Diógenes dava crédito (cf. *div.* 2.90-1), diz a Quinto: *Videsne, me non ea dicere, quae Carneades, sed ea, quae princeps Stoicorum Panaetius dixerit?*, «Vês? Não estou a referir os argumentos de Carnéades, mas sim os de Panécio, o mais importante dos estóicos»<sup>36</sup>.

O que mais nos interessa observar, nesta sede, é o facto de que a apresentação da opinião de Panécio, apesar de estar inserida numa secção doxográfica, não é meramente doxográfica. Vejam-se, em *div.* 1.6, as palavras com que se comenta a posição paneciana sobre a mântica, segundo o Arpinate dubitativa, mas não declaradamente negativa: *Quod illi in aliqua re invitissimis Stoicis Stoico (scil. Panécio) facere licuit, nos ut in reliquis rebus faciamus a Stoicis non concedetur?* «Mas

---

sugere que a suspensão do juízo que Cícero atribui a Panécio se prende com a vontade de dar ao Ródio uma conotação académica: é sabido que a suspensão do juízo, ἐποχή, era a marca distintiva do novo rumo da Academia começado com Arcesilau. A hipótese é sugestiva, mas não me parece necessária: a ἐποχή, embora o termo na história do academismo (mas também do pirronismo) tenha a dignidade de *terminus technicus*, pode não ter a pregnância filosófica que F.Alesse neste caso imagina. Fílon de Alexandria, por exemplo, em *Sobre a indestrutibilidade do mundo* 15 (= *S.V.F.* 3.Diog.27) diz que o estóico Diógenes de Babilónia (teórico da adivinhação, cf. e.g. Cícero, *div.* 1.6), depois da adesão juvenil à doutrina da conflagração, acabou por suspender o juízo em relação à mesma: o verbo que Fílon usa é ἐπισχεῖν, etimologicamente ligado a ἐποχή. Ver também as considerações de E.Vimercati (VIMERCATI 2004, p. 72): «Il testo latino dice che Panezio *ab adsensu sustineat*... Questa espressione sembra molto più consona al linguaggio stoico. "Non dare... l'assenso (συγκατάθεσις)" significa, in sostanza, non accogliere una rappresentazione, un concetto». Mas a minha é apenas uma tímida suposição alternativa, que não pretende minimamente rejeitar a agudez da interpretação da estudiosa italiana.

34 O testemunho de Epifânio é filtrado pela fé cristã do autor, que, no mesmo *de fide* 9.45, acusa Panécio de irreligiosidade. Sobre o testemunho de Epifânio, ver as considerações de W.V.Harris (HARRIS 2009, p. 171, nota 287).

35 J.M.Rist (RIST 1969, p. 177) afirma que não é muito proveitoso insistir sobre a diferença entre dúvida e rejeição; mas reconhece que a posição dubitativa poderia ser funcional à conservação da providência (πρόνοια), alicerce da doutrina estóica, à qual Panécio tinha dedicado um tratado (cf. Cícero, *ad Att.* 13.8): como veremos ao longo deste estudo, existia uma forte conexão entre a providência e a adivinhação. Se os deuses são providentes, não podem senão dar aos homens sinais providenciais com que os alertam para aquilo que acontecerá. Duvidar da adivinhação sem a rejeitar completamente podia ser uma estratégia "filosoficamente diplomática" de não dirigir um ataque violento à teoria da πρόνοια.

36 Sobre a possibilidade de Carnéades ter polemizado contra a adivinhação astrológica, e - mais em geral - sobre o alcance da reflexão estóica sobre a astrologia, ver GIANNANTONI 1994.

aquilo que para ele, estóico, foi lícito fazer até certo ponto, apesar do profundo descontentamento dos outros estóicos, os estóicos não permitirão que nós <seguidores da Academia<sup>37</sup>> o façamos integralmente?». Por outras palavras: se até Panécio, director da escola estóica, pôde duvidar da adivinhação, os seguidores da Academia não poderão levar a cabo uma polémica mais incisiva? É a dúvida de um estóico que dá um atestado de valor à operação dialéctica, bem mais profunda, contra as teorias – estóicas – sobre a adivinhação; com efeito, Cícero é claro, em *div.* 1.7, ao dizer que o valor dessa operação dialéctica, realizada pela primeira vez por Carnéades, é confirmado pelo juízo e o testemunho de um filósofo de grande valor, isto é, Panécio (cf. *Sed haec quidem laus Academiae praestantissimi philosophi iudicio et testimonio comprobata est*).

Em suma, o Ródio é apresentado como um aliado da posição que a personagem do autor representará no diálogo *de divinatione*. Trata-se, a bem dizer, de um aliado *d'élite*, não apenas por ser um estóico que se distanciou da doutrina que Cícero *in propria persona* se prepara para refutar, mas também por ser – nas palavras do autor – o mais importante da sua escola. Sobre esse aspecto, assistimos a uma certa insistência: *princeps eius disciplinae* diz Cícero autor no preâmbulo, *div.* 1.6; *princeps Stoicorum* exclama Marco em *div.* 2.97; *princeps prope meo quidem iudicio Stoicorum* já tinha dito a personagem de Cícero em *Luc.* 107<sup>38</sup>. O melhor dos estóicos não apoia a adivinhação que à sombra do Pórtico Pintado foi objecto do maior estudo teórico da antiguidade: os contemporâneos e leitores de Cícero que captaram essa sugestão dificilmente terão pensado que o autor se preparava para expor de maneira imparcial os argumentos pró e contra a adivinhação.

Existe, desta vez não no preâmbulo, outro elemento que desmente a declaração de imparcialidade que Cícero autor faz em *div.* 2.150. Marco anuncia em *div.* 2.100 que irá falar da *divinatio naturalis*, isto é, uma capacidade divinatória que garante a previsão por mera inspiração (cf. *Restant duo divinandi genera, quae habere dicimur a natura, non ab arte, vaticinandi et somniandi*)<sup>39</sup>. É precisamente neste momento que Quinto o interrompe: *his... quae adhuc disputasti*

37 Concordo com S. Timpanaro (TIMPANARO 1988, p.239, nota 30) em interpretar nesse sentido o uso da segunda pessoa plural. O facto de não se tratar de um plural majestático, na minha opinião, é sugerido pelo contraste com o certamente majestático *nobismet* de *div.* 1.7 (logo a seguir às palavras que foram citadas, cf. *Etenim nobismet ipsis quaerentibus quid sit de divinatione iudicandum...*), em que o *-met* pode ser entendido como um sinal de especificação da posição ciceroniana em relação à genericamente académica sugerida pelo plural *faciamus*: «Eu próprio...»

38 A importância de Panécio não foi marginal para o pensamento ciceroniano. A sua herança mais forte faz-se sentir no *de officiis*, cf. GRILLI 1975. Existe, contudo, um caso, *resp.* 1.15, em que é possível ver uma ligeira crítica ao Ródio (cf. GÖRLER 1995, p. 101, nota 45).

39 O discurso de Quinto divide a adivinhação em dois géneros, que em português, por exigências explicativas, que implicam inevitavelmente alguma simplificação, definirei 'técnico' e 'natural' (mas ver GUILLAUMONT 2006, pp. 87-92, sobre os problemas ligados à necessidade de transpor para as línguas modernas essas duas noções). Eis as palavras que Quinto, em *div.* 1.11, usa para realizar a sua distinção: *Duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae*. «Há dois géneros de adivinhação, dos quais um é referível à técnica, outro à natureza». O tipo de adivinhação técnico é o que se baseia na observação prolongada, enquanto o outro, natural, têm a ver com a inspiração divina (cf. *div.* 1.11). Em *div.* 1.34, Quinto dará uma explicação mais precisa: praticam a adivinhação de tipo técnico os que interpretam os sinais divinatórios que se apresentam pela primeira vez por

*prorsus adsentior, et, vere ut loquar, quamquam tua me oratio confirmavit, tamen etiam mea sponte nimis superstitiosam de divinatione Stoicorum sententiam iudicabam. haec me Peripateticorum ratio magis movebat, et veteris Dicaearchi et eius, qui nunc floret, Cratippi, qui censent esse in mentibus hominum tamquam oraculum aliquod, ex quo futura praesentiant, si aut furore divino incitatus animus aut somno relaxatus solute moveatur ac libere, «Estou completamente de acordo com aquilo que até agora argumentaste e, para dizer a verdade, embora o teu discurso mo tenha confirmado, eu próprio julgava supersticiosa a doutrina estoica da adivinhação. Sentia-me mais inclinado para a opinião dos peripatéticos, quer do velho Dicearco, quer daquele Cratipo que agora está no auge da sua fama<sup>40</sup>; eles pensam que existe na mente humana como que uma capacidade oracular, mediante a qual ela pressente o futuro, quando o espírito é estimulado por um delírio de origem divina ou tem a possibilidade de flutuar livremente e sem dificuldade, porque relaxado pelo sono».*

Não se pode falar de verdadeira declaração de derrota: o facto de Quinto dar o seu assentimento aos argumentos antividinatórios de Marco não deve ser lido como a atitude de alguém que se declara vergado pela superioridade do raciocínio do interlocutor e deve ser antes entendido como a declaração de quem cientemente, e sem nenhum envolvimento intelectual, decidiu expor teses que não aprovava: Quinto não precisava da réplica do irmão para concluir que os argumentos estoicos

---

conjectura, e os que já se apresentaram mediante critérios comparativos que se baseiam nas observações passadas; são capazes de adivinhação de tipo natural os que pressentem o futuro porque animados por uma certa comoção do espírito. No mesmo *div.* 1.34, o irmão de Cícero dá uma nova definição dos dois tipos de adivinhação, ligeiramente diferente da primeira que já vimos em *div.* 1.11: *Iis igitur adsentior, qui duo genera divinationum esse dixerunt, unum quod particeps esset artis, alterum, quod arte careret*, «Estou de acordo com aqueles que defenderam a existência de dois géneros de adivinhação, um que participa da técnica, outro que carece de técnica». Esta última definição é quase idêntica à dada pelo pseudo-Plutarco numa obra conhecida como *de Homero* (sobre os problema de filologia atributiva, ver KINDSTRAND 1990, pp. XI-XII): em *de Homero* 2.212 Kindstrand, fala-se de τὸ...τέχνικόν, «género técnico» (correspondente ao que Quinto indica com *quod particeps esset artis*) e τὸ...ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον, «género desprovido de técnica e não ensinável» (correspondente ao que Quinto indica com *quod arte careret*). Dado que o pseudo-Plutarco atribui explicitamente essa distinção aos estoicos, não é ilegítimo inferir que o modelo classificativo de que Quinto se vale é também estoico, embora Quinto nunca o atribua explicitamente ao estoicismo. A. Magris [MAGRIS 1984/85, vol. 1, p. 529, nota 163], porém, atribui a divisão a Dicearco, baseando-se sobretudo em *div.* 1.5, considerado por F. Wehrli (WEHRLI 1967<sup>2</sup>) como um fragmento referível ao filósofo peripatético (fr. 14 Wehrli). O problema é que nesse passo Cícero apenas diz que Dicearco eliminou «os outros géneros de adivinhação» *cetera divinationis genera sustulit*, retendo apenas a adivinhação natural: não me parece poder inferir, com base nisso, que o peripatético foi responsável pela divisão da adivinhação em dois géneros. Os dois tipos de adivinhação, no *de divinatione*, são às vezes indicados com os adjectivos *artificiosus* (a adivinhação de tipo técnico) e *naturalis* (a adivinhação de tipo natural). Ver em GUILLAUMONT 2006, p. uma tabulação das ocorrências. Na classificação de Quinto (cf. *div.* 1.12) fazem parte do tipo técnico a adivinhação aruspical, a adivinhação augural, a adivinhação astrológica e as chamadas *sortes* (forma de cleromancia, cuja importância, no seio da adivinhação romana, é difícil de se determinar). Pertencem ao tipo natural os sonhos inspirados e os vaticínios de tipo oracular (cf. *div.* 1.12). É importante sublinhar que, na adivinhação romana, a própria adivinhação de tipo natural não pode ser desligada de actividades de tipo técnico. Cf. e.g. o caso de *div.* 1.116, em que é possível traçar uma linha de separação entre a oniromancia, que é a forma de adivinhação inspirada - natural - que se exprime mediante o sonho, e a oniocrítica, que é a maneira - técnica - de interpretar o sonho de carácter divinatório.

<sup>40</sup> Sobre o grande prestígio de Cratipo no Perípato, ver também *div.* 1.5; *Brutus* 250; *Timaeus* 2; *off.* 1.1; 3.5. J.P. Lynch (LYNCH 1972, pp. 204-5), põe em causa o facto de Cratipo ter sido escolarca do Perípato, preferindo supor que se tratasse de um professor privado.

não eram válidos. Além disso, o facto de Quinto se distanciar das teorias estóicas não quer dizer que ele rejeite em bloco a adivinhação: continuará a dar o seu apoio às formas de *divinatio naturalis* que foram defendidas também pelos peripatéticos Dicearco e Cratipo<sup>41</sup>. E não é de excluir, como explica S.Timpanaro, que a interrupção de Quinto seja devida às exigências de Cícero escritor, que terá procurado evitar a monotonia do discurso da sua personagem<sup>42</sup>. É no entanto significativo que o defensor das teorias estóicas declare subestimar aquilo que ele próprio tinha defendido e que, além disso, se diga convencido por uma parte do discurso adversário de Marco, tal como é grávida de consequências a admissão do papel de "advogado oficioso"<sup>43</sup>: numa condição de ideal simetria, por seu turno funcional ao equilíbrio das teses expostas, a personagem de Marco deveria observar o mesmo grau de afastamento, ou pelo menos de não-envolvimento com as posições antidivinatórias; isso, porém, não se verifica. Muito pelo contrário, ao longo do seu discurso Marco, que expõe argumentos antidivinatórios que devem muito a Carnéades, declara querer manter uma atitude céptico-dubitativa, que era típica daquela Academia de que o filósofo de Cirene foi escolarca (cf. *div.* 2.8: *Dicendum est mihi igitur ad ea quae sunt a te dicta, sed ita nihil ut adfirmem, quaeram omnia, dubitans plerumque et mihi ipse diffidens*; 2.28: *mihi praesertim de plerisque dubitanti*).

Nem sempre Marco se manterá fiel a essas suas declarações, mas parece-me claro que são precisamente essas declarações que lhe dão uma conotação filosófica precisa. Em suma, se Quinto se distância da escola de que é porta-voz, Marco declara a sua filiação à Academia de Carnéades, cujos argumentos ele apresenta. E essa filiação - é quase supérfluo recordá-lo - não é só da personagem de Marco, como também de Cícero autor. Resumindo, o facto de haver uma personagem - a de Quinto - que toma a palavra numa parte da exposição que não lhe diz directamente respeito para dar razão ao seu adversário, menoscabando ao mesmo tempo a doutrina que ele próprio expõe, não pode, mais uma vez, não levar a reflectir sobre o grande desequilíbrio que reina no *de divinatione*.

Ainda mais interessante parece o *lip service* de Quinto quando se vêem de perto os termos do seu "desmascaramento": ao explicar as suas reservas sobre a doutrina da adivinhação estóica, ele afirma julgar supersticiosas as opiniões dos filósofos do Pórtico (recordo *div.* 2.100: *superstitiosam... sententiam*). Voltemos por um instante à introdução. Em *div.* 1.7, Cícero, na qualidade de autor, afirma que uma análise aprofundada da questão se afigura indispensável à luz de um risco que, no que toca à religião, não é conveniente correr: se por um lado, ao não prestar-se a devida atenção à adivinhação, se pode precipitar num ímpio erro, por outro lado, ao aceitá-la, o perigo é deixar-se

---

41 Esta tomada de posição prende-se com as simpatias pessoais do Quinto histórico pela filosofia peripatética, conforme sugerido por *fin.* 5.96. Ver PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 17 e nota 72 *ibidem*.

42 Cf. TIMPANARO 1994, p. 261.

43 Cf. TIMPANARO 1994, p. 1961: «...la sua (scil. di Quinto) è stata, in sostanza, una difesa d'ufficio».



constranger pela superstição que caracteriza as velhinhas (cf. *Nam cum omnibus in rebus temeritas in adsentiendo errorque turpis est, tum in eo loco maxime, in quo iudicandum est quantum auspiciis rebusque divinis religionique tribuamus; est enim periculum, ne aut neglectis iis impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur*). Mas é o próprio representante do Pórtico quem insere a adivinhação estóica na categoria das crenças supersticiosas!: o leitor fica logo alertado pelo próprio porta-voz do estoicismo para os riscos inerentes a uma eventual adesão à doutrina de Zenão e dos seus sucessores.

A referência à superstição encaminha-nos para uma secção da conclusão do segundo livro (§§ 148-9): a superstição – com que a adivinhação é não raro identificada pela personagem de Marco – é aqui apresentada como um mal horrível, que oprime o género humano e que deve ser suprimida. Surge uma importante interrogação: quem é que toma a palavra nestes dois parágrafos? É a personagem de Marco ou Cícero autor? M.Beard, coerentemente com a linha mestre da sua exegese, pensa que as palavras devem ser referidas a Marco, cuja voz não coincide com a do Cícero histórico. A voz do autor, para a estudiosa britânica (que - se me é permitido - sobre este ponto deveria ter argumentado um pouco mais) é apenas a do último parágrafo do diálogo (*div.* 2.150), que contém a declaração de isenção com a qual este capítulo se abriu<sup>44</sup>.

Eu creio que Cícero, nestes dois densíssimos parágrafos, sobre os quais me deterei mais pausadamente no capítulo seguinte, soube encontrar uma excelente estratégia de coagulação das suas duas vozes, a de autor e a de personagem, fazendo porém deslizar o ponteiro da balança para a primeira. Mais uma vez, pace S.Timpanaro (que rejeita este ponto específico da leitura de M.Beard com particular animosidade)<sup>45</sup>, a hipótese de a voz de *div.* 2.148-9 ser a de Marco - embora apresentada quase sem argumentação - não pode a meu ver ser peremptoriamente desvalorizada: se é verdade que *div.* 2.148-9 contém um inflamado grito anti-supersticioso, também é verdade que o passo contém um claro apelo à manutenção dos *instituta maiorum*, de que a adivinhação era uma das expressões mais elevadas. Ora, essa dualidade encontra-se perfeitamente reproduzida nos parágrafos anteriores a 2.148, em que a personagem de Marco repetidamente estigmatiza a superstição (cf. *div.* 2.19; 2.76; 2.81; 2.83-6; 2.118; 2.125; 2.129) e ao mesmo tempo defende a

---

44 Cf. BEARD 1986, p. 35, nota 13: «I lay great stress on the fact that these words are (literally) the conclusion of the dialogue-in contrast to Schofield..., who locates the 'authorial conclusion' in the immediately preceding chapters and their denunciation of 'superstition'». A opinião de M.Schofield, a que M.Beard se refere, é a manifestada em SCHOFIELD 1986, pp. 56-60. Para M.Schofield, as palavras de *div.* 2.148-50 são de referir a Cícero autor, mas devem ser lidas em associação ao resto do conteúdo de todo o segundo livro do *de divinatione*: no discurso académico de Marco, segundo o estudioso britânico, a atitude demolidora está de um modo geral associada a declarações de não-assertividade, que impedem de ver na polémica anti-divinatória a tentativa de condicionar a preferência do leitor (M.Schofield "ouve" duas vozes no discurso de Marco: uma académica e outra epicurista). O apelo anti-supersticioso de *div.* 2.148-9 deverá ser lido na mesma óptica. Além disso, diz M.Schofield (cit., p. 59), «denunciation of superstition in II. 148-9 should... be treated as a rhetorical flourish»

45 Cf. TIMPANARO 1994, pp. 259-61.

necessidade de se conservar a adivinhação *rei publicae causae* (cf. *div.* 2.28; 2.70). Assim sendo, não seria absurdo supor que a voz de *div.* 2.148-9 seja a da personagem de Marco, e não a de Cícero autor.

Mas há um aspecto que me impede de aceitar a proposta de M.Beard e que vou desde já expor. O apelo anti-supersticioso de *div.* 2.148-9 está associado a uma clara referência à função educativa do debate sobre a adivinhação, que revela as intenções do escritor *engagé*: quem fala afirma que, ao travar a sua luta pessoal em prol da supressão da superstição, prestará um grande serviço aos seus concidadãos (cf. § 148: *Multum enim et nobismet ipsis et nostris profuturi videbamus si eam funditus sustulissemus...*). Esta declaração remete-nos *recta via* para as informações dadas pelo preâmbulo ao segundo livro, no qual quem fala é indubitavelmente Cícero autor, e não a personagem de Marco: em *div.* 2.5-6, o Arpinate afirma que o projecto de se dedicar à escrita do *de divinatione* se prende com a intenção de ser útil aos seus concidadãos (cf. § 5: *Quod enim munus rei publicae adferre maius meliusve possumus...?*), sendo a actividade intelectual a única forma de poder lograr o seu objectivo, dado seu isolamento político. Em suma, o apelo anti-supersticioso de *div.* 2.148-9, tal como a comunicação de *div.* 2.5-6, parece descrever não apenas a finalidade do discurso de Marco, como também a função cívica de todo o diálogo, já anunciada na introdução ao segundo livro. Ora, a tarefa de falar sobre a finalidade do produto literário parece-me mais adequada para Cícero autor que para Cícero personagem. Mas há mais um elemento que, na minha opinião, nos ajuda a identificar a voz de Cícero autor em *div.* 2.148-9. No § 148, depois do ataque à superstição que tira proveito da debilidade humana, lemos as seguintes palavras: *Quod et in iis libris dictum est, qui sunt de natura deorum, et hac disputatione id maxime egimus*, «Isto já foi dito naqueles livros sobre a natureza dos deuses, e nesta discussão tratei do assunto mais extensamente». Também neste caso, a reflexão parece-me verter sobre o produto literário: difícil imputá-la a uma *dramatis persona*.

Portanto, embora em *div.* 2.148-9 sejam reconhecíveis algumas idiossincrasias da personagem de Marco, é Cícero autor quem toma a palavra, comunicando ao leitor que a sua operação literária se dirige contra a superstição, a qual se manifesta tanto na crença na adivinhação, como nas teorias estóicas, conforme afirmado vigorosamente por Marco em *div.* 2.86 (cf. *Utinam sapientis Stoicos effecisset, ne omnia cum superstitiosa sollicitudine et miseria crederent!*) e admitido por Quinto no já analisado *div.* 1.100. Numa palavra, Cícero autor e Cícero personagem tendem para os mesmos objectivos. Ora, se uma das duas personagens do diálogo tem no autor desse mesmo diálogo o seu melhor aliado, falar de imparcialidade ciceroniana não me parece ser a opção mais adequada.

Há elementos, aliás, que na minha opinião sugerem a ideia de uma efectiva sobreposição entre a pessoa e a *persona* de Cícero, e que irei desde já analisar. O facto de o Cícero dos anos 40 querer

promover a credibilidade das personagens do seu diálogo, respeitando as características dos seus correspectivos históricos, não é decerto uma novidade<sup>46</sup>. Para se compreender esse aspecto, será suficiente nesta sede reflectir sobre as diferentes versões dos *Academica*, redigidos em 45<sup>47</sup>. Depois da primeira redacção dos *Academica*, Cícero pensou em substituir as personagens de Quinto Lutácio Cátulo e Lúcio Licínio Luculo (que passarão à história como epónimos das respectivas secções da obra de que só o *Lucullus* se conservou) com as de Bruto e Catão Uticense: a razão deverá ser procurada precisamente na vontade de transmitir a ideia de credibilidade histórica. Cátulo e Luculo não tinham as características apropriadas para falarem de questões filosóficas, ainda que num diálogo fictício, pois os seus interesses nesse âmbito eram poucos ou nulos. Mas o cuidado do Arpinate é extremo, pois ele acaba por introduzir, depois de uma terceira revisão, a personagem do polígrafo Varrão, próximo da filosofia de Antíoco (da qual no diálogo ele será representante [cf. a já citada *ad Att.* 13.25.3])<sup>48</sup>. Além disso, como explica R.Hirzel<sup>49</sup>, seguido por C.Lévy<sup>50</sup>, a introdução de personagens correspondentes a indivíduos ainda em vida surtia o efeito de dar uma relevância histórica ainda mais acentuada à operação literária de Cícero: deviam ser os contemporâneos, e não improváveis e longinquoas figuras do passado, a dar impulso à filosofia em Roma<sup>51</sup>.

Ora, a linha de contacto que Cícero traça entre as suas vicissitudes biográficas e o seu papel de interlocutor do diálogo *de divinatione* encerra uma especificidade na minha opinião sem equivalentes na produção ciceroniana dos anos 40 e que salta de imediato à vista: está a cargo de Marco a refutação das teorias antividinatórias; mas a personagem de Marco é ao mesmo tempo convidada a dar conta de episódios em que Marco Túlio Cícero – o correspectivo histórico - tinha publicamente manifestado a sua crença na adivinhação. Considere-se o caso de *div.* 1.16; ao falar da adivinhação fulgural, parte importante da *ars haruspicina*<sup>52</sup>, Quinto conta um episódio acontecido em 63, ano do consulado do irmão: a cabeça da estátua de Sumano tinha sido atingida por um raio e foi encontrada no Tibre depois do prognóstico dos arúspices (cf. *Quid? de fulgurum vi dubitare num possumus? Nonne cum multa alia mirabilia, tum illud in primis: cum Summanus in*

46 Essa atenção não parece ser tão acentuada nos escritos dos anos 50. No *de oratore*, por exemplo, Cícero atribui às personagens de António e Crasso interesses culturais e filosóficos extraordinariamente vastos. No entanto, a rigorosa reconstrução da história da eloquência romana que Cícero propõe no *Brutus* leva a suspeitar que António e Crasso - dos melhores oradores do seu tempo - não possuíam as qualidades de "pensador" que Cícero lhes atribui no *de oratore*. Sobre esse aspecto, ver NARDUCCI 2009, p. 297. Sobre o cuidado de Cícero na caracterização das personagens dos seus diálogos, ver também EPES JONES 1939.

47 Sobre a data dos *Academica*, mais notícias infra, cap. 7, nota 64.

48 Para a cronologia dos *Academica* consultem-se RUCH 1950; LÉVY 1992, p. 129-40; GRIFFIN 1997.

49 Cf. HIRZEL 1895, tomo 1, pp. 519-21.

50 Cf. LÉVY 1992, p. 138.

51 A preocupação de Cícero em relação ao problema da credibilidade das notícias referidas pelas *dramatis personae* é testemunhada também pelo *Brutus*, de 46. Nos §§ 218-9, o Arpinate dá um parecer muito pouco positivo de um diálogo de Curião (diálogo, esse, de que não se sabe nada), em que a *persona* do autor fala de factos ainda não acontecidos até à data dramática do diálogo.

52 Sobre a área de competência da aruspicina, ver infra, cap. 4, nota 23.

*fastigio Iovis optumi maxumi, qui tum erat fictilis, e caelo ictus esset nec usquam eius simulacri caput inveniretur, haruspices in Tiberim id depulsum esse dixerunt, idque inventum est eo loco, qui est ab haruspibus demonstratus).*

Ora, esse episódio, em conjunto com outros do mesmo tipo, tinha sido referido pelo próprio Cícero no poemeto intitulado *de consulatu suo*. Ao comemorar os feitos do seu consulado, o Arpinate refere muitos casos de prognósticos divinatórios bem sucedidos e apresenta-os como uma antecipação da glória política de que se cobriu naquelas circunstâncias. Quinto cita um logo trecho do poemeto<sup>53</sup>, que depois comenta com estas palavras, em *div.* 1.22: *Tu igitur animum poteris inducere contra ea quae a me disputantur de divinatione, dicere, qui et gesseris ea, quae gessisti, et ea quae pronuntiavi, accuratissime scripseris?* «Tu, que fizeste aquilo que fizeste, e escreveste com tanto requinte os versos que eu declamei, terás coragem para te virares contra aquilo que eu argumento sobre a adivinhação?» A apóstrofe é clara: qual atrevimento poderia levar Marco a negar o valor dos prodígios, se ele próprio mostrou dar-lhes crédito na altura do consulado?

Os versos do *de consulatu suo* citados no *de divinatione*, como explica J.Soubiran, têm o mesmo conteúdo de algumas partes da terceira *Catilinaria* (§§ 18-21) em que o Arpinate explica ao povo a maneira como detectou a conjuração de Catilina<sup>54</sup>. Também neste discurso, não faltam referências a elementos prodigiosos que, nas palavras do poemeto, tinham antecipado a vida do salvador da pátria: em suma, a citação poética de Quinto funciona como uma referência histórica muito concreta<sup>55</sup>. Pode-se portanto afirmar que a personagem de Marco evoca não apenas as características, como também a história biográfica de Cícero autor. Quinto não convida a pessoa de Cícero, e não a *persona* de Cícero, a explicar factos realmente ocorridos e de grave relevância biográfica<sup>56</sup>. E a própria personagem de Quinto, em *div.* 2.100, ao dissociar-se das teorias estóicas

53 A longa citação do *de consulatu suo* ocupa a secção *div.* 1.17-22. Os prodígios a que ele se refere remontam ao ano 65 (*Cotta Torquatoque coss.*) e ao ano 63 (*Cicerone Antonio coss.*). A análise dos fragmentos do poemeto ciceroniano foi objecto de muitos estudos, de grande valor. Aqui citarei só a insubstituível edição de J.Soubiran (SOUBIRAN 1972).

54 Cf. SOUBIRAN 1972, p. 253: «...tout ce développement (scil. o dos versos do *de consulatu*) n'est guère autre chose qu'une mise en vers de Catil. III 18-21».

55 S.Timpanaro (TIMPANARO 1988, pp. 353-4) relaciona as palavras de Cícero não apenas com os versos do *de consulatu suo*, como também com o conteúdo da terceira *Catilinaria* (§§ 18-21), de que os primeiros, como já vimos são uma «mise en vers» (cf. nota anterior). Afasta-se da proposta de S.Timpanaro F.Guillaumont (GUILLAUMONT 2006, p. 255, nota 172): para o estudioso francês, as palavras de Quinto referem-se unicamente ao pometo ciceroniano. Eu creio, de acordo com S.Timpanaro, que os versos remetem não apenas para a terceira *Catilinaria*, como também para a actividade política de Cícero no tempo da conjuração: não deve ser por acaso que Quinto, em *div.* 1.22, usa as palavras *Tu... qui et gesseris ea, quae gessisti*: o verbo *gero* é ecoado pelo *facta* de *div.* 2.46, em que Marco repete, com algumas variações, a pergunta que o irmão lhe tinha dirigido (cf. *Tu igitur animum induces - sic enim mecum agebas - causam istam et contra facta tua et contra scripta defendere?* [cf. *infra*, cap. 4, p. 18]) e, na minha opinião, não pode senão referir-se a acções concretas. A este propósito assinalo, como corolário, mas sem querer demonstrar nada, que Salústio, no *bellum Catilinae* (30) fala de indivíduos que, no atormentado período da conjuração, difundiam rumores sobre o acontecimento de factos portentosos: não é de excluir que a referência seja a Cícero. Sobre esse problema, algumas considerações *infra*, cap. 5, p. 129.

56 Este aspecto é reconhecido pelo próprio M.Schofield, que, em SCHOFIELD 1986, p. 56, fornece uma série de indícios que permitem identificar a «Cicero's own voice».

por ela própria defendidas, adere à doutrina de Cratipo e Dicearco, coerentemente com as simpatias peripatéticas do Quinto histórico, documentadas por *fin.* 5.96<sup>56a</sup>.

Parece realmente difícil, assim sendo, considerar o *de divinatione* como a simples exposição asséptica de dois percursos argumentativos antagonistas sobre o mesmo tema, em que a figura autorial desempenharia apenas as tarefas de sistematizador - ou "adaptador ao contexto romano", se aderirmos à leitura de M.Beard - dos conteúdos filosóficos que aprendeu mediante a leitura de fontes gregas. Parece, pelo contrário, mais viável afirmar que Cícero – dentro dos limites impostos por uma "neutralidade deontológica", de matriz socrático-acadêmica – faz tudo para expor o seu ponto de vista. Neste aspecto, a declaração de isenção das últimas palavras da obra tem, na minha opinião, valor meramente formal: o leitor das obras ciceronianas tinha todos os instrumentos para captar a tendenciosidade que o seu autor às vezes não faz nada para dissimular e outras vezes acentua em diversos passos do *de divinatione*. Em conclusão, com base nestes elementos, julgo ser possível afirmar que o Arpinate não se mantém fiel à sua profissão de imparcialidade: no *de divinatione*, revela ser um brilhante arquitecto do desequilíbrio, mediante o qual consegue pôr em destaque a maior credibilidade dos argumentos antidivinatórios.

**β\_\_A polémica de Carnéades e a polémica de Marco.** Em *div.* 1.62, Quinto, ao falar dos sonhos divinatórios, mostrando-se convencido da sua validade e julgando inconsistentes as críticas dos detractores, afirma que Epicuro, ao negar a adivinhação, dizia aquilo que realmente pensava. Carnéades, pelo contrário, argumentava contra a adivinhação só «por amor à disputa», *concertationis studio*, uma vez que dizia ora uma coisa ora outra (cf. *Epicurum igitur audiemus potius? Namque Carneades concertationis studio modo ait hoc, modo illud; at ille quod sentit: sentit autem nihil umquam elegans, nihil decorum*). A importância deste passo para a interpretação global da polémica antidivinatória do *de divinatione* é realçada por F.Guillaumont<sup>57</sup>, o qual justamente nota que Cícero, na parte doxográfica do preâmbulo ao primeiro livro, ao elencar os filósofos que negaram radicalmente a adivinhação, só indica Epicuro e Xenófanes de Colofão (cf. *div.* 1.5: *ut de antiquissimis loquar, Colophonius Xenophanes unus, qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit; reliqui vero omnes, praeter Epicurum balbutientem de natura deorum, divinationem probaverunt*). A Carnéades é atribuída uma polémica relativa: o filósofo de Cirene argumentava apenas contra os estóicos (relembro *div.* 1.6: *quod a Carneade multa acute et copiose contra Stoicos disputata sint*) e não é de excluir a possibilidade de ele ter argumentado em

---

56a Cf. *supra*, nota 41.

57 Cf. GUILLAUMONT 1984, pp. 155-6. Ver *ibi*, pp. 155-7, para toda a discussão do problema. Antes de F.Guillaumont, já M.Dal Pra (DAL PRA 1975<sup>2</sup>, tomo 1, p. 230), assinalava *div.* 1.62 para demonstrar o carácter não-radical da polémica carneadiana. Mais notícias *infra*, cap. 3, nota 68.

prol da adivinhação: «Sans doute pouvait-il parler tout aussi bien parler en faveur de la divination»<sup>58</sup>. O estudioso francês sugere, com muita cautela, a possibilidade de Carnéades se colocar no rasto da herança do fundador da escola por ele dirigida, isto é, Platão<sup>59</sup>: como é sabido, Platão, apesar de não conceder à adivinhação nenhum estatuto epistémico, reconhecia-lhe a capacidade de conseguir algumas formas de conhecimento<sup>60</sup>.

Alguns anos depois, em 1996, J.Opsomer publica um artigo (*Divination and Academic Scepticism...*<sup>61</sup>) em que propõe a tese da continuidade entre o pensamento de Platão e o dos seus sucessores em relação a adivinhação, que se terá estendido até Plutarco, herdeiro do pensamento da Academia. Com efeito, é muito provável que Plutarco tenha sido um convicto defensor da profunda unidade da Academia, desde as origens até à última fase céptica. Muito sugestivo é o título 63 do *Catálogo de Lâmprias*: Περὶ τοῦ μίαν εἶναι ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος Ἀκαδήμειαν, «Sobre a unidade da Academia desde Platão», obra infelizmente perdida<sup>62</sup>. Neste aspecto, a posição do Queroneu não devia ser muito diferente da de Fílon de Larissa, último διάδοχος de Platão<sup>63</sup>, o qual, como veremos em breve, negava a existência de duas Academias, entendendo que a perpetuação do pensamento do fundador não tinha conhecido momentos de descontinuidade durante a fase inaugurada por Arcesilau e herdada por Carnéades<sup>64</sup>. A importância desta informação aumenta depois do confronto com o eloquente título 71 do *Catálogo de Lâmprias*: Περὶ μαντικῆς ὅτι σφύζεται κατὰ τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς<sup>65</sup>, «Sobre a mântica, e sobre o facto de ela ser mantida pelos académicos». Em suma, existem elementos para se supor que a adivinhação nunca tenha deixado de ser objecto de aprovação nos ambientes da Academia ou ligados ao pensamento da Academia: pela mesma lógica,

58 GUILLAUMONT 1984, p. 155.

59 Cf. GUILLAUMONT 1984, pp. 156-7.

60 Com efeito, Platão associa a previsão divinatória à parte apetecível da alma, isto é, a parte inferior que tem a sua sede no fígado (cf. *Timeu* 71d-e). Sobre Platão e a adivinhação, vejam-se também *Cármide* 173c; *Convívio* 188b; obviamente *Fedro* 244b-d e o estudo clássico de P.Vicaire (*Platon et la divination*, =VICAIRE 1970). Notícias importantes também em REPICI 1991, p. 180 e LÉVY 1992, p. 583.

61 = OPSOMER 1996.

62 Sobre a ideia de unidade da Academia em Plutarco, ver BRITAIN 2001, pp. 225-36 e FERRARI 2013. Sobre a relação entre Plutarco e a Academia dita céptica, ver DeLACY 1953/54. Outros títulos do *Catálogo de Lâmprias* que denunciam a possível interpretação unitária da história da Academia em CORTI 2014, p. 174. Para uma visão geral da influência da Academia céptica sobre o medio-platonismo, útil o quadro sumário oferecido por C.Lévy em LÉVY 2009<sup>2</sup>, pp. 458-9.

63 Sobre o problema das sucessões na direcção da escola, veja-se o estudo de J.Gluckler (*Antiochus and the late Academy* = GLUCKER 1978. Ver praes. pp. 64-90 sobre Fílon; 344-56 sobre a última fase institucional da Academia). Com efeito, o *Index Herculanensis philosophorum Academicorum* não nos dá notícias de outros escolarcas a partir de Fílon. Quanto aos problemas institucionais ligados à "quinta Academia" de Antíoco (cf. Sexto Empírico, *Esboços pirronianos* 1.220), algumas notícias infra, cap. 5, nota 11.

64 Não se pode porém simplificar muito sobre as afinidades entre a ideia pluarquiana de Academia e a filoniana, cf. BRITAIN 2001, pp. 231-2.

65 O título já tinha sido assinalado por C.Lévy (LÉVY 1992, p. 586, nota 111), que aprova a leitura de F.Guillaumont (ibidem). Assinalo que F.Guillaumont, em GUILLAUMONT 2006, p. 333, ao comentar alguns resultados da sua investigação anterior (GUILLAUMONT 1984), acrescentará o título nº 131 do *Catálogo de Lâmprias* (περὶ τοῦ μὴ μάχεσθαι τῇ μαντικῇ τὸν Ἀκαδημαϊκὸν λόγον, «Sobre a ausência conflito entre a mântica e a doutrina da Academia», ao título 71 que foi agora referido. Mais informações em BABUT 2003<sup>TR</sup>, p. 552, nota 324.

pode haver motivos para se considerar o escolarcato de Carnéades como uma fase de ruptura, sendo antes mais razoável considerá-lo como um elo de continuidade.

Citando uma velha sugestão de R. Miller Jones, para o qual a Academia, com Carnéades, se tinha pela primeira vez colocado contra as práticas religiosas tradicionais, sendo prova disso «the fact that Carneades made special attacks on divination»<sup>66</sup>, J. Opsomer continua com uma densa argumentação, destinada a demonstrar que o R. Miller Jones interpretava nada mais que uma *communis opinio*<sup>67</sup>. Os elementos textuais que J. Opsomer apresenta são importantes: existem, de facto, na produção do Queroneu, elementos que legitimam a hipótese segundo a qual a história da Academia, e em geral do platonismo, nunca viveu uma fase a-religiosa e muito menos anti-religiosa<sup>68</sup>. Plutarco - segundo J. Opsomer - não entendia que a dialéctica corrosiva e a suspensão do juízo<sup>69</sup>, de que os filósofos da Academia céptica se valiam ao tratar os problemas teológicos, punham em causa o apego à πάτριος πίστις. Particularmente interessante parece-me a observação do estudioso sobre *Vida de Camilo* 5. Aqui Plutarco recomenda que, na análise de fenómenos tidos como prodigiosos, se saiba encontrar o que estudioso belga define «middle course between the two extremes, superstition and irreverence, excessive belief and excessive disbelief»<sup>70</sup>: perante uma situação tão nebulosa, o melhor a fazer é observar a cautela, εὐλάβεια, e não ter comportamentos extremos, τὸ μηδὲν ἄγαν (cf. ἀλλὰ τοῖς τοιούτοις καὶ τὸ πιστεύειν σφόδρα καὶ τὸ λίαν ἀπιστεῖν ἐπισφαλές ἐστι διὰ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ὅρον οὐκ ἔχουσιν οὐδὲ κρατοῦσιν αὐτῆς, ἀλλ' ἐκφερομένην ὅπου μὲν εἰς δεισιδαιμονίαν καὶ τῦφον, ὅπου δ' εἰς ὀλιγωρίαν τῶν θεῶν καὶ

66 MILLER JONES 1916, p. 199. Uma visão parecida da polémica antidivinatória de Carnéades em WISNIEWSKI 1970, pp. 112-3; GÖDECKEMEYER 1905, pp. 77-82; BROCHARD 1969<sup>3</sup>, pp. 142-8.

67 Cf. OPSOMER 1996, p. 172. Sem querer antecipar conteúdos que serão expostos na parte restante deste capítulo, limito-me a assinalar que, se é verdade que se trata de uma *communis opinio*, também é verdade que essa *communis opinio* é bem mais antiga do que a filologia moderna representada por R. Miller Jones. Na parte doxográfica do primeiro livro (*div.* 1.5), Cícero afirma que, em relação à adivinhação, o estóico Zenão e os seus sucessores, tal como Sócrates e os seus discípulos, se mantiveram no mesmo sulco dos filósofos mais antigos, isto é, os pré-socráticos (cujas teorias divinatórias, porém, Cícero não refere), estando de acordo com eles a Academia antiga, *vetus*, e o Peripato: *vetere Academia et Peripateticis consensientibus*. Aqui não se fala tanto de argumentos pró ou contra, quanto de aceitação ou não-aceitação. A transição lógica, promovida pela imediatez da especificação adjectival (devida à fonte doxográfica que o autor usa, ou ao próprio autor), não devia ser muito difícil no leitor do *de divinatione*: a Academia *vetus*, desde Platão até Crantor (ver PEASE 1973<sup>2</sup>, pp. 56-7 sobre os vétero-académicos e a adivinhação), aceita a adivinhação, enquanto a Academia de Carnéades, não-*vetus*, isto é, *nova*, não aceita a adivinhação. Ver a consideração de D. Wardle (WARDLE 2006, p. 109): «Cic. specifies the 'Old Academy' to distinguish these followers of Plato from the adherents of the sceptical New Academy of Arcesilas and Carneades and the so-called 'Old Academy' invented by Antiochus of Ascalon in Cic.'s own day». Sobre a possibilidade de o adjectivo *vetus* se referir à Academia de Antíoco (que, como sabemos de *Luc.* 126, talvez aprovasse a adivinhação, cf. mais pormenorizadamente infra, cap. 7, pp. 193-4), ver DILLON 1996, p. 89.

68 Cf. OPSOMER 1996, p. 171: «...there was no radical discontinuity between the Hellenistic Academy and Imperial Platonism. Platonism never - not even during its so-called sceptical phase - lost its religious aspirations; on the other hand the New-Academic spirit continued to exert influence over Platonism after Antiochus».

69 A reflexão talvez mais significativa sobre a ἐποχή encontra-se em *Contra Colotes* 1124b: a ἐποχή, diz aqui o Queroneu, não é um conto ou uma armadilha para rapazes atrevidos e precipitados, mas sim uma disposição de homens fortes que preserva do erro. Às vezes, o Queroneu usa ἡσυχία como sinónimo de ἐποχή (cf. *Contra Colotes* 1124a; 1124d). Sobre a questão, remeto para CORTI 2013, pp. 127-9.

70 OPSOMER 1996, p. 185.

περιφρόνησιν ἢ δ' εὐλάβεια καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν ἄριστον). A formulação desse conceito tem um precedente em *div.* 1.7, que já vimos; é neste passo que Cícero, tal como Plutarco, afirma que o risco a evitar é o de tomar opções extremas: negligenciar a adivinhação poderia levar a um desvio irreligioso, enquanto aceitá-la irreflectidamente levaria a uma superstição de velhinhas. Com efeito, o equilíbrio das posições do Queroneu e do Arpinate pode ser entendido como uma tentativa de estabelecer um diálogo entre a suspensão do juízo académica e as crenças religiosas<sup>71</sup>.

Mas podemos atribuir a essa operação um "espírito carneadiano" e afirmar a existência de uma corrente pró-divinatória que a partir de Platão, passando por Carnéades, conhece um momento de fértil reelaboração com Plutarco? Provavelmente não. Para desenvolver o meu raciocínio, seguirei as coordenadas oferecidas pelas reflexões de D.N.Sedley, num estudo de 2013, sobre os argumentos teológicos do terceiro livro do *de natura deorum* e o controverso *nat. deor.* 3.44<sup>72</sup>, que veremos mais de perto no segundo capítulo (pp. 43-52). Antes de mais, é preciso considerar que não temos nenhuma evidência de que Carnéades, no atormentado processo de evolução do pensamento da Academia, foi um mediador positivo daquela aceitação da mântica que encontrará em Plutarco um exímio representante (é quase supérfluo recordar que Plutarco foi sacerdote do templo de Delfos<sup>73</sup>). Sucessor de Carnéades foi Clitómaco<sup>74</sup> o qual - diz-nos Diógenes Laércio, 4.67 - documentou a actividade filosófica do seu mestre em mais de quatrocentos livros<sup>74a</sup>. Conforme lemos em *Luc.* 108, Clitómaco dava a seguinte interpretação da filosofia do seu mestre (que a personagem de Cícero, por sinal, considera a mais fidedigna [cf. *credoque Clitomacho*; ver também *Luc.* 78]): Carnéades, empenhado em contrastar as opiniões alheias, nunca chegava a uma conclusão positiva; encarregando-se de uma tarefa hercúlea, o filósofo de Cirene, como se se tratasse de uma besta feroz e monstruosa, expulsou do espírito humano o assentimento, isto é, a opinação e a temeridade de juízo. (cf. *ut feram et immanem belvam, sic ex animis nostris adsensionem, id est opinionem et temeritatem extraxisset*). Segundo esta leitura, Carnéades pode ser considerado um digno sucessor de Arcesilau: o mestre de Pítane – segundo nos informa *Ac.* 1.45 - afirmava que nada se pode saber

71 Particularmente significativo, na minha opinião, é o confronto com *Sobre os atrasos da vingança divina* 549e-f. Neste passo, o Queroneu afirma que, ao responder às objecções contra a realidade da providência divina, tenciona valer-se da mesma sabedoria e do mesmo equilíbrio - εὐλάβεια - dos filósofos da Academia, quando eles falam de divindade. A εὐλάβεια neste caso pode ser entendida como uma forma de ἐποχή.

72 As reflexões que aqui se apresentam inspiram-se nas pp. 147-50 do capítulo nono de *The Oxford Handbook of Atheism* (= BULLIVANT & RUSE 2013); título: «From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age», pp. 139-51 (= SEDLEY 2013).

73 Um dos textos que, na minha opinião, resumem com mais eficácia a relação entre Plutarco e a mântica e a maneira como o Queroneu se propunha conjugar as instâncias do pensador com as do sacerdote, é o *Sobre o E de Delfos*: neste escrito, o Apolo profeta completa o Apolo filósofo (cf. praes. 384f). É interessante notar que P.Geigenmüller (GEIGENMÜLLER 1921, p. 266), via na aceitação da mântica um elemento de contacto entre Plutarco e o estoicismo. Sobre a relação problemática entre Plutarco e o estoicismo, veja-se o estudo clássico de D.Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969 (que eu, porém, só pude consultar na tradução italiana = BABUT 2003<sup>TR</sup>).

74 Não foi sucessor directo, ver em DORANDI 1997, p. 95, uma rápida cronologia da sucessão.

74a



e nem sequer o 'sei que nada sei' socrático ele se concedia (cf. *ne illud quidem ipsum quod Socrates sibi reliquisset, ut nihil scire se sciret*), pois afirmava que tudo estava envolto numa grande obscuridade e que ninguém devia defender ou afirmar algo, nem dar o seu assentimento. O seu método de investigação era coerente com esta sua convicção, pois ele falava contra qualquer tese, para demonstrar que em relação a cada sujeito pode haver elementos de igual peso tanto de um lado como de outro. Por essa razão, ele defendia que é necessário suspender o juízo quer em relação a uma, que em relação à outra das duas teses expostas<sup>75</sup>

A sucessão de Clitómaco, porém, não foi das mais simples e a exegese do pensamento do filósofo de Cirene sofreu algumas importantes inovações: em *Luc.* 78, Cícero declara que - segundo a interpretação de Metrodoro de Estratoniceia (trânsfuga da escola epicurista e discípulo da Academia durante o escolarcato de Carnéades e o de Clitómaco<sup>76</sup>), depois reelaborada por Fílon de Larissa - ficava em aberto a possibilidade de o sábio, mesmo não tendo uma verdadeira capacidade de apreensão da realidade, poder exercer a opinião em algumas circunstâncias (cf. *Licebat enim nihil percipere et tamen opinari, quod a Carneade dicitur probatum*). Esta pode ser claramente uma interpretação correcta do pensamento de Carnéades, mas também pode ser entendida como uma tentativa de atenuação da rigorosa barreira da suspensão do juízo que o filósofo de Cirene, seguindo as pegadas de Arcesilau, segundo a interpretação clitomaquiiana nunca terá ultrapassado<sup>77</sup>.

Uma secção dos *Academica posteriora* (*Ac.* 1.13), proporciona-nos outra informação importante, que já antecipei (p. 20): Fílon é apresentado como defensor da unidade da Academia; para ele, a fase céptica inaugurada por Arcesilau não representou um ruptura com a doutrina das origens e cometeria um erro quem considerasse que havia duas Academias (cf. *...Philo, magnus vir; ut tu existimas ipse, negat in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamur, duas Academias esse erroremque eorum, qui ita putarunt, coarguit*). Em suma, a transmissão do pensamento de Platão, mestre fundador da escola de que Fílon era escolarca, nunca terá conhecido uma verdadeira solução de continuidade. Essa interpretação filoniana é testemunhada também por Agostinho: em *c. Acad.* 3.41, o bispo de Hipona diz-nos que Fílon, seguindo o caminho já traçado por Metrodoro, foi o primeiro a afirmar abertamente que a impossibilidade da compreensão que a Academia defendia a partir de Arcesilau não era de entender em sentido absoluto, mas sim em função unicamente anti-

---

75 Sob alguns aspectos, o critério escolhido por Arcesilau não é tão dubitativo como parece. Com efeito, o escolarca de Pítane supera o aporetismo socrático para impôr uma certeza; se nem o 'sei que não sei' é digno de aprovação, será definitivamente certo que nada pode ser aprovado: não existem soluções medianas, que a postura socrática, nunca assertiva, deixava em aberto. A solução acaba por ser, dogmaticamente, uma e só uma. Não é por acaso que M.Frede (FREDE M. 1987, p. 212) fala de «dogmatic skepticism».

76 Informações sobre Metrodoro em Diógenes Laércio, 10.9; *Academicorum philosophorum index Herculensis* 26.4. Ver também BRITTAIN 2001, pp. 46-8.

77 Notícias sobre um possível abandono progressivo da *ἐποχή* por parte de Fílon também em Numénio, em Eusébio, *Preparação evangélica* 14.9.1-3.

estóica<sup>78</sup>. Do mesmo modo, diz Agostinho, Fílon tentou «reconduzir a Academia à autoridade e às leis de Platão», *ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare*.

As notícias que foram referidas podem na minha opinião ser muito úteis para a compreensão de alguns aspectos do *de divinatione*. A interpretação mitigada do pensamento de Carnéades, que se insere no quadro global da reinterpretação "unitária" da história da Academia, pode ter levado a apresentar a polémica contra a adivinhação sob uma perspectiva diferente da que tinha sido transmitida por Clitómaco: se, com Metrodoro e Fílon, se assumisse como pressuposto válido o facto de Carnéades, mesmo defendendo a impossibilidade de uma apreensão absoluta da realidade, conceder ao sábio a possibilidade da opinião, poderíamos pensar que o filósofo de Cirene manifestava uma opinião sobre a existência ou não-existência da adivinhação, embora essa opinião estivesse sujeita a falibilidade. Mas se se considera que Fílon, segundo nos informa Agostinho em *c. Acad.* 3.41, quis reaproximar o pensamento da Academia do seu tempo do pensamento de Platão, não é ilícito supor que o Larisseu tenha reintroduzido na Academia elementos de religiosidade de ascendência platónica, dando de Carnéades uma imagem que talvez não lhe pertencesse, isto é: ao refutar a adivinhação estóica, o filósofo de Cirene aceitava a adivinhação que Platão tinha já defendido.

Esta operação podia ter para Fílon uma grande utilidade, uma vez que lhe permitia reduzir o alvo dos argumentos carneadianos, apresentando a dialéctica do filósofo de Cirene como sendo menos corrosiva. Recordo, a este propósito, que uma parte do público romano, isto é, aquele público ao qual a actividade de Fílon se dirigiu a partir de 79<sup>79</sup>, tinha ficado chocada aquando da famosa embaixada de 155, por ocasião da qual Carnéades pronunciou as igualmente famosas antilogias sobre a justiça<sup>80</sup>; Catão, em particular, segundo nos informa Plutarco em *Catão maior* 23, terá

78 A interpretação *ad hominem* da actividade dialéctica de Carnéades, que se terá desenvolvido em função unicamente anti-estóica, parece ser alimentada pelo próprio filósofo de Cirene que, conforme referido por Diógenes Laércio, 4.62, costumava afirmar: «se Crisipo não tivesse existido, eu também não existiria», εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρῑστῑππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ. Não se esqueça, porém, que a segunda antilogia sobre a justiça do terceiro livro do *de re publica* visava atingir Platão e Aristóteles.

79 Sobre a estadia de Fílon em Roma, algumas notícias supra, p. 3.

80 Em 155, um especial painel diplomático, composto por três filósofos (Diógenes de Babilónia [citado em *div* 1.6; 1.84; 2.90-91; 2.101], o peripatético Critolau e, obviamente, o académico Carnéades) dirigiu-se a Roma em embaixada para interceder em prol da cidade de Atenas, multada por Roma em quinhentos talentos, por ter perpetrado o saqueio da cidade de Oropos. Um dos membros da missão diplomática era Carnéades, o qual deu vida a um grande momento oratório ao declamar num dia uma apologia da justiça, e no dia seguinte um discurso com que tirou crédito à mesma justiça que no dia anterior tinha louvado. Essas antilogias foram referidas no terceiro livro do *de re publica*, onde são declamadas por Lélío e Filo, personagens do diálogo (assinalo que Cícero transforma a sequência *pro*→*contra* em *contra*→*pro*, segundo E.Narducci [NARDUCCI 2005<sup>1</sup>, p. 192] porque quer assertivamente dar a última palavra à antilogia em prol da justiça. Recorde-se que já em *resp.* 2.70 Cípião tinha dito que *sine summa iustitia rem publicam geri nullo modo posse*). Este elemento serve a E.Narducci para afirmar que a *disputatio in utramque partem*, em Cícero, não dá nenhuma garantia de imparcialidade. Cf. também DESIDERI 2012, p. 79: «E dunque nel III libro del *De Re publica* – ma il tema era già preannunziato nel finale del II – l’impegno di Cicerone era volto principalmente a dimostrare come l’Impero del popolo romano avesse mostrato nel tempo la sua capacità di soddisfare appunto quei requisiti (scil. requisiti di legalidade e justiça)». Como é sabido, o *de re publica* foi-nos transmitido de forma muito corrompida, e conhecemos certas partes do terceiro livro só graças

proposto a banicção da filosofia de Roma<sup>81</sup>. Também assinalo que a interpretação metrodoriana e filoniana do pensamento de Carnéades, referida por Agostinho em *c. Acad.* 3.41, é contradita por Sexto Empírico: em *Contra os professores* 7.159, o autor afirma que, em relação ao critério da verdade, Carnéades tinha refutado não apenas os estóicos, como também todos os filósofos que o tinham precedido<sup>82</sup>. O contraste entre os dois testemunhos pode bem indicar a tentativa de reduzir o alcance da actividade dialéctica carneadiana.

Além disso, ao atribuir a Carnéades um pensamento positivo, Filon podia apresentar o escolarcato do filósofo de Cirene como um elo de conjunção com a autoridade de Platão, à qual ele próprio queria voltar. Assim sendo, não seria ilegítimo, na minha opinião, supor que as palavras equilibradas de *div.* 1.7, passo em que o Arpinate defende a necessidade de se encontrar um meio termo entre a *impia fraus* e a *anilis superstitio*, se coloquem no âmbito das reinterpretação filoniana do pensamento de Carnéades. Do mesmo modo, é provável que Plutarco, ao falar de εὐλάβεια e de μηδὲν ἄγαν, em *Vida de Camilo* 5 que já vimos, também se situe no *droit fil* da releitura do Larisseu: é possível ter uma opinião, contanto que essa opinião não seja definitiva.

Ora, os estóicos foram os primeiros a elaborar uma verdadeira doutrina da adivinhação, produzindo – especialmente no caso da *divinatio artificiosa* – um autêntico esforço científico: eram um alvo por natureza privilegiado pelos adversários da mântica, o que torna facilmente explicável a especificação de Cícero em *div.* 1.17: *...quod a Carneade multa acute et copiose contra Stoicos disputata sint*. Mas isso – na minha opinião – não autoriza a excluir *tout court* a possibilidade de um ataque total à adivinhação por parte do filósofo de Cirene. Com efeito, existe uma secção do *de divinatione* que a meu ver se opõe à possibilidade de uma interpretação *ad hominem* da polémica antidivinatória e que, ao mesmo tempo, pode revelar as marcas do Carnéades "clitomaquiano", isto é, um Carnéades afincadamente empenhado na missão de se opor às opiniões alheias a fim de extirpar do homem a besta feroz da opinação, sem deixar espaço para conclusões positivas, nem para as de Platão. Refiro-me a *div.* 2.9-12.

Neste ponto da obra, Cícero refere explicitamente o nome do filósofo de Cirene, em relação a uma polémica que parece ser geral, e não apenas anti-estóica. Marco afirma que a sua refutação é

---

ao testemunho lactanciano. Sobre o episódio da embaixada, Cícero é uma fonte importante (cf. *resp.* 3.9; 3.21; 3.29; *de or.* 2.154; *Tusc.* 4.5; *Luc.* 137; *ad Att.* 12.23.2 [Cícero refere-se aqui aos perdidos *Annales* de Ático, nos quais – conforme se infere da leitura da carta – era indicada a data exacta da embaixada]). As outras fontes antigas são o *Academicorum philosophorum index Herculaniensis*, col. 22 (20-35); Plínio, *nat. hist.* 7.30, Pausânias (7.11); Gélio (7.8-19; 17.46-48); Cláudio Eliano (*História vária* 3.17.14); Macróbio (*Sat.* 1.5.13); o importantíssimo Plutarco (*Catão maior* 22-3, que, porém, não cita Critolau, cf. WEHRLI 1967<sup>2</sup>, pp. 49-51. Talvez as razões da omissão se prendam com o papel secundário de Critolau durante a estadia em Roma, que parece sugerido por *Luc.* 137 e *Tusc.* 4.5: aqui só Carnéades e Diógenes vão falar ao senado). Notícias sobre a embaixada também em Temístio (34.476.6) e Símaco (*A Teodósio* 10.25).

81 Os problemas ligados à penetração da filosofia em Roma encontram-se eficazmente explicados em ALMEIDA 2015, pp. 23-7.

82 Sobre esse aspecto, ver SEDLEY 1983, p. 18.

promovida por uma pergunta que Carnéades costumava fazer: a que se refere a adivinhação? (cf. § 9: *Etenim me movet illud quod in primis Carneades quaerere solebat, quarumnam rerum divinatio esset*). Qual é o seu campo de aplicação? Se se refere às coisas que podem ser percebidas mediante os sentidos, será necessário reconhecer que essas coisas são vistas, ouvidas, saboreadas, tocadas, cheiradas, mas não são adivinhadas. Poderia um adivinho qualquer, privado da vista como Tirésias foi, dizer se as coisas são brancas ou pretas? Ou poderia um adivinho surdo reconhecer diversos tipos de sons ou melodias? A argumentação de Carnéades que Marco refere leva a dizer que não: a adivinhação não tem a ver com nenhuma das coisas que são percebidas mediante os sentidos. Da mesma forma, a adivinhação é inadequada para os problemas que podem ser resolvidos mediante as técnicas: quando alguém adoece, quem se ocupa dele é o médico, não o profeta. E quem queira aprender a tocar um instrumento musical é ensinado por músicos, não por arúspices. E ainda: os adivinhos não sabem responder às perguntas sobre o tamanho da terra, o tamanho do sol, os movimentos celestes e outras do mesmo género, pois esses assuntos são da competência dos matemáticos. E que dizer dos problemas de que a filosofia se ocupa? Os adivinhos não opinam, nem são consultados para opinar sobre o que é bom ou mau ou neutro: esses assuntos cabem aos filósofos. Ninguém se dirige a um adivinho para obter esclarecimentos sobre questões relativas ao dever, à relação com os familiares, questões cívicas, questões políticas. Esses assuntos são da competência dos sábios.

Com estes raciocínios, e outros do mesmo tipo, a argumentação carneadiana chegava à seguinte conclusão: não se percebe a área de competência da adivinhação. Ou ela se refere a tudo, ou é preciso atribuir-lhe um campo de acção específico, como que uma especialização. Mas nem a adivinhação se refere a tudo (há domínios inteiramente cobertos por outras técnicas ou pela simples percepção sensorial), nem há áreas em que ela tenha alguma primazia (cf. § 12: *Sed nec omnium divinatio est, ut ratio docuit, nec locus nec materia invenitur, cui divinationem praeficere possimus*). Eloquentemente é a maneira como a secção *div.* 2.9-12 se conclui: «Tem cuidado, então: pode ser que não haja adivinhação nenhuma», *Vide igitur, ne nulla sit divinatio*.

Esta parte do segundo livro do *de divinatione* é muito interessante do ponto de vista das estratégias argumentativas do escolarca da Academia céptica: os argumentos carneadianos, neste caso, reproduzem os que a personagem de Sócrates usa em *Górgias* 451a-5c, para demonstrar que a retórica não tem um âmbito de competência específico<sup>83</sup>. Mas se a maneira de argumentar é platónica, não parece ser platónica a conclusão à qual Carnéades chega<sup>84</sup>; parece-me antes que o

83 O mesmo proceder dialéctico encontra-se na *República* (332d-3e): neste caso é a justiça que, se mal entendida, acaba por não ter o seu próprio campo de aplicação. Sobre este aspecto da argumentação de *div.* 2.9-12, ver TIMPANARO 1988, p. 332, nota 15; LÉVY 1992, p. 582; SETAIOLI 2005, p. 251, nota 85; GUILLAUMONT 2006, p. 61; LONG & SEDLEY 1987, vol. 2, p. 456.

84 Ver as palavras de H. Tarrant (TARRANT 2000, p. 59): «It would have been uncharacteristic of Carneades to have

objectivo não é só o de infirmar a adivinhação estoíca, como também invalidar a própria noção de previsibilidade do futuro com base numa actividade de tipo profético, que o próprio Platão defendia<sup>85</sup>: a maneira como a argumentação se conclui não parece deixar espaço para a sobrevivência da adivinhação. Assim sendo, aquele *modo ait hoc, modo illud, concertationis studio*, de *div.* 1.62 (que pode certamente ser interpretado como um 'ora contra a adivinhação, ora a favor da adivinhação'), pode ser lido no seu significado meramente e genuinamente dialéctico: ao confrontar duas teses opostas, o filósofo de Cirene queria demonstrar que nenhuma delas poderia ser aprovada. Assumindo que Carnéades tenha alguma vez falado em prol da adivinhação, não se deverá *ipso facto* supor que ele lhe tenha dado a sua aprovação<sup>86</sup>.

E não é de excluir, na minha opinião, que *div.* 1.62, coerentemente com o papel de adversário que Quinto interpreta, reproduza negativamente o estigma de erista que os testemunhos antigos atribuem a Carnéades, disposto a falar ora contra ora a favor de qualquer assunto só para poder ganhar a disputa dialéctica. Desse estigma, temos alguns vestígios num fragmento do segundo livro do *de re publica* (*resp.* 2.10 Powell [= Nónio, 491.16]), em que o filósofo de Cirene é indicado como aquele *qui saepe optimas causas ingenii calumnia ludificari solet*. E a fama de sofista emerge também, e com ainda mais clareza, do testemunho de Numénio, referido por Eusébio em *Preparação evangélica* 14.7-8: o filósofo de Cirene gabava-se publicamente das suas mentiras, mas longe de olhos indiscretos acabava por dizer a verdade. Numénio comparava o comportamento de Carnéades às leguminosas colocadas num recipiente cheio de água: as vagens vazias vêm à tona, enquanto as boas ficam no fundo e não se deixam ver<sup>87</sup>.

Contudo, relatos como o de Numénio, ainda para mais muito tendenciosos, não merecem muita credibilidade, especialmente em relação ao ponto de vista pessoal de Carnéades, que nem às pessoas mais próximas dele era muito claro; o próprio Clitómaco, o discípulo com quem Carnéades teve a relação mais estreita, nunca chegou a compreender qual era a opinião do mestre<sup>88</sup>: *...Clitomachus adfirmabat nunquam se intelligere quid Carneadi probaretur*. «Clitómaco afirmava que nunca

---

wished to make to much of Plato's authority rather than that of the argument». Aqui, o autor norte-americano refere-se sobretudo aos rumores de esoterismo começaram a circular à volta do escolarcato de Carnéades e que tinham já afectado Arcesilau (cf. Numénio, em Eusébio, *Preparação evangélica* 14.5-6): a uma actividade exotérica, de carácter céptico, terá correspondido uma actividade esotérica, que promovia a aprendizagem dogmática da doutrina platónica. Mas é bem possível que se tratasse de boatos incentivados pelos detractores da Academia (cf. BRITTAIN 2001, pp. 169-207 e MARZOTTO 2012, p. 135, nota 329, para uma visão resumida do problema).

85 Cf. as palavras de M.A.Holowchak (HOLOWCHACK 2002, p. 88, nota 11): «Cicero notes that Carneades rejected all forms of divination and give some of Carneades' arguments at *Div.* II, 9-12».

86 Sobre o uso carneadiano da *disputatio in utramque partem* e o uso meramente dialéctico dos argumentos pró, algumas informações supra, nota 1.

87 O testemunho de Numénio abafa a profundidade do pensamento de Carnéades, reduzindo a imagem do filósofo a mero lutador de disputas retóricas. Para uma "reabilitação" de Carnéades do estigma de erista, vejam-se as palavras de C.Martha (MARTHA 1889, p. 65): «Carnéades n'est pas, comme on le repète, un sophiste, mais un véritable philosophe qui, dans sa constante dispute avec les Stoïciens, a presque toujours eu la raison de son côté»

88 Sobre a importância dessa consideração de *Luc.* 138, ver MOREAU 1979, p. 327.

conseguia perceber aquilo que para Carnéades era aprovável», diz Cícero *in propria persona* em *Luc.* 139<sup>89</sup>. Se Carnéades – o indivíduo, não o filósofo – considerava possível a existência da adivinhação (coerentemente com o pensamento do fundador da Academia Platão) é algo que provavelmente nunca saberemos. O que é os testemunhos antigos nos levam a concluir é que dialecticamente nunca manifestou a sua posição e o que a história nos legou é um Carnéades defensor de argumentos contra a adivinhação<sup>90</sup>.

Dito isto, o que se pode afirmar é que a polémica do filósofo de Cirene, embora sendo total – isto é: referida à toda a adivinhação, e não apenas à estóica – dificilmente terá sido absoluta. Um académico como Carnéades não podia fazer um uso tético dos seus argumentos. Se o seu objectivo – segundo eu creio – foi a negação da adivinhação, certamente não foi a declaração assertiva da inexistência da adivinhação: ao aceitar-se a interpretação clitomaquiana referida por Cícero em *Luc.* 108, dir-se-á que o filósofo de Cirene, ao opor uma tese à outra, só queria demonstrar a impossibilidade de se aprovar seja o que for; Carnéades não tencionava chegar a uma conclusão.

Mas a crítica de Marco – e neste caso não posso senão concordar com F.Guillaumont<sup>91</sup>, seguido por C.Lévy<sup>92</sup> – é sem dúvida mais radical. Em *div.* 2.131, depois de ter referido um difícil enunciado estóico sobre a adivinhação, segundo o qual só o sábio pode ser um autêntico adivinho (cf. *div.* 2.129: *Stoici autem tui negant quemquam nisi sapientem divinum esse posse*)<sup>93</sup>, ele afirma: *Vide igitur, ne, etiamsi divinationem tibi esse concessero, quod numquam faciam, neminem tamen divinum reperire possimus*. «Tem cuidado então: o dia em que te conceda que a adivinhação existe – coisa que nunca farei – pode ser que não encontremos nenhum adivinho». Marco refere-se a um aspecto problemático do estoicismo que conhecemos graças a outros testemunhos antigos, isto é, a

---

89 Diferente da de Clitómaco foi a "pretensão" de Metrodoro, o qual, segundo o *Academicorum philosophorum index Herculensis* 26.4, dizia ser o único que tinha realmente compreendido o pensamento de Carnéades. Um passo do *orator* (§ 51), acrescenta uma informação interessante sobre a relação entre Carnéades e Clitómaco: neste passo, Cícero afirma que Carnéades tinha o hábito de dizer que Clitómaco dizia as mesmas coisas que ele, enquanto o seu outro discípulo Cármada (cf. TARRANT 1985, pp. 38-40) dizia-as da mesma forma. J.Reid (REID 1885, p. 268), pensa que, julgando pelo texto de *orator* 51, na opinião de Carnéades Clitómaco reproduzia só a letra, e não o espírito do seu mestre. Mas nada nos impede de pensar que a consideração de Carnéades referida por Cícero se refira ao seu próprio estilo retórico, que Clitómaco talvez reproduzisse menos bem que Cármada (cf. BRITAIN 2001, p. 314). Sobre os dotes de Carnéades não apenas como dialético, mas também como retor, ver e.g. Diógenes Laércio, 4.62.

90 Veja-se, a esse propósito, a velha proposta de V.Brochard em *Les sceptiques grecs* (BROCHARD 1969<sup>3</sup>, p. 127): «...en religion et en moral, le philosophe n'a été, croyons-nous, conduit à aucune conclusion positive». V.Couissin, autor de um importante estudo de 1929, *Le stoïcisme de la Nouvelle Académie*, embora considerando que a actividade dos escolarcas da Academia céptica se desenvolvia exclusivamente em função anti-estóica, também defendia a finalidade a-tética da actividade dialéctica de Arcesilau e Carnéades (cf. COUISSIN 1929, p. 242: «...les Académiciens n'ont pas inventé, ni enseigné pour leur propre compte, une théorie de la connaissance ou de l'action: ils ont emprunté à leurs antagonistes les matériaux de leurs propres discours contradictoires»).

91 Cf. GUILLAUMONT 1984, p. 158: «Partant des critiques formulées par Carnéade contre la théologie dogmatique des Stoïciens, Cicéron aboutit à un refus complet de la divination sous toutes ses formes».

92 Cf. LÉVY 1992, p. 584: «...il apparaît que l'Arpinate va beaucoup plus loin que Carnéades dans la critique de la divination».

93 Ver também Estobeu, *Éclogas* 2.67.13 (= *S.V.F.* 3.654).

existência do sábio. Diogeniano, em Eusébio, *Preparação evangélica* 6.264 (= *S.V.F.* 3.668) diz que para os estóicos existe só um sábio, ou no máximo dois. Sexto Empírico, em *Contra os professores* 8.432 (= *S.V.F.* 3.657), diz que para os estóicos até Zenão, Cleantes e Crisipo eram de inserir no número dos néscios, e em 9.133 (= *S.V.F.* 3.Diog.32), afirma que, segundo os próprios filósofos do Pórtico, «até à data não se tem conseguido encontrar um único sábio», μέχρι τοῦ νοῦν ἀνευρέτου ὄντος... τοῦ σοφοῦ<sup>94</sup>.

Mas o que neste caso nos interessa é a consideração incidental de Marco: *quod numquam faciam*. Tanta assertividade desmente a *posture* dubitativa que Cícero atribui à dialéctica dos académicos e que ele próprio relembra ao leitor em *div.* 2.8: *Dicendum est mihi igitur ad ea quae sunt a te dicta, sed ita nihil ut adfirmem, quaeram omnia, dubitans plerumque et mihi ipse diffidens. Si enim aliquid certi haberem quod dicerem, ego ipse divinarem, qui esse divinationem nego*. «É meu dever reagir àquilo que tu disseste, mas de maneira tal que não afirme nada definitivamente e investigue sobre todas as questões, expondo principalmente as minhas dúvidas e desconfiando de mim próprio, pois se dissesse que algo é irretorquivelmente certo, eu próprio, que nego a existência da adivinhação, comportar-me-ia como um adivinho»<sup>95</sup>. A força da negação (reveja-se: *esse divinationem nego*) é temperada pelas declarações que a precedem: Marco sente o dever de responder à argumentação do irmão, recusando, porém, qualquer tipo de assertividade. Neste aspecto, creio que ele interpreta genuinamente o espírito da polémica carneadiana: nega decididamente, mas conserva as devidas distâncias da positividade da sua opinião<sup>96</sup>. Assim sendo, em *div.* 2.131, ao negar à adivinhação até o benefício dialéctico de uma existência concessiva, Marco faz aquilo que Carnéades dificilmente teria feito, isto é, radicaliza a sua polémica.

Igualmente importante é o que lemos em *div.* 2.70: *Et tamen credo Romulum, qui urbem auspicato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurando scientiam (errabat enim multis in rebus antiquitas)*, «E contudo creio que Rómulo, que fundou a cidade depois de ter tomado os auspícios, estava convencido de que a ciência augural permitia prever o futuro (os antigos enganavam-se em muitos aspectos)». Pode-se bem afirmar que Cícero, mediante a sua personagem, transcende o plano da polémica filosófica. É quase supérfluo recordar que o Arpinate foi um estrênuo defensor do *mos maiorum*<sup>97</sup>; no próprio *de divinatione*, nomeadamente na

94 O problema específico do sábio e da adivinhação foi estudado por L.Repici num artigo de 1996 (*Il sapiente stoico, la divinazione, la città* [= REPICI 1996])

95 Essa ideia é expressa em termos parecidos no preâmbulo ao livro dos *Academica priora* que sobreviveu (cf. *Luc.* 8: *adfirmare vix possumus*).

96 Cf. SCHOFIELD 1986, p. 59: «... indeed 'esse divinationem nego' is an assertion. But such assertions do not express beliefs about how things are; they do not amount to a philosophical position».

97 É interessante notar a diferença entre a atitude do segundo livro do *de divinatione* e a do *de legibus* em relação aos *mos maiorum*. Em *leg.* 2.40 a personagem de Marco conta que os atenienses, foram consultar o oráculo de Delfos para saber qual a melhor forma de se observar os cultos pátrios. O oráculo respondeu então que a melhor forma era a ilustrada pelo *mos maiorum* (é possível que com *mos maiorum* Cícero traduza o grego νόμος πόλεως, conforme

conclusão (2.148-9), lemos um apelo à manutenção dos *instituta maiorum*. Em *div.* 2.70, porém, a *antiquitas* está associada à ideia de falibilidade: se Rômulo fundou a cidade *auspicato*, foi porque estava erroneamente convencido de que o augurato era uma forma de previsão do futuro<sup>98</sup>.

A estes dados julgo ser possível acrescentar o comentário que Marco faz sobre o mito de Tages. Em *div.* 2.50-1, o autor insere um relato mitográfico sobre a origem da aruspicina. Segundo a lenda que Cícero refere, *quidam Tages*, «um certo Tages»<sup>99</sup>, *puerili specie... sed senili... prudentia*, «com aspecto de miúdo e sabedoria de ancião», apareceu de um sulco que um camponês etrusco tinha acabado de abrir. A aparição gerou espanto no lavrador, que por causa disso emitiu um forte grito. O clamor atraiu todos os habitantes da Etrúria e, depois de uma grande multidão se ter concentrado à volta de Tages, este começou a falar. O discurso que pronunciou era depositário dos segredos da *ars haruspicina*. Os tons usados são deliberadamente irónicos. Antes de mais, não podemos senão notar – com J.R.Wood<sup>100</sup> – o «caricatural contrast» entre a *puerilis species* de Tages e a sua *senilis prudentia*<sup>101</sup>. Em segundo lugar, as dúvidas que Marco manifesta denunciam a vontade de ridicularizar a figura mitológica. Tratava-se de um homem ou de um deus? Se era um homem, como é que conseguia respirar debaixo da terra da qual a charrua do lavrador etrusco o extraiu? E se era um deus, porque é que, contra a natureza dos deuses, estava escondido debaixo da terra? Tudo isto, segundo Marco, é simplesmente ridículo. Ridículo a tal ponto que ele exclama: *Num ergo opus est ad haec refellenda Carneade? Num Epicuro?* «Será que precisamos de Carnéades para refutar coisas destas? Ou se calhar de Epicuro?». Aqui não é a filosofia, mas sim o intelecto de Marco que se encarrega de levar a cabo a demolição da aruspicina.

Todos estes elementos dão-nos ocasião para afirmar que Cícero, mediante a sua personagem, personaliza a sua polémica contra a adivinhação, indo além dos argumentos que Carnéades tinha utilizado. O que emerge é não apenas uma refutação filosófica, como também a rejeição intelectual de aspectos da religião romana considerados irracionais e que são mantidos só *rei publicae causa*. Não é só o filósofo, como também o indivíduo a demolir a adivinhação.

---

sugerido pelo confronto com Xenofonte [*Memoráveis* 4.3.16] que refere o mesmo episódio narrado em *leg.* 2.40, com algumas diferenças, cf. ROMANO 2009/10, p. 19). Os atenienses, porém, precisaram de recorrer ao oráculo uma segunda vez: era-lhes difícil determinar qual a tradição a usar como referência, dadas as alterações que ela tinha sofrido com o tempo. O oráculo então respondeu que a tradição de que os atenienses se deviam valer era - muito simplesmente - a melhor. Eis o comentário de Marco: *Et profecto ita est ut id habendum sit antiquissimum et deo proximum, quod sit optimum*, «E certamente é assim: deve ser considerado ótimo aquilo que é anitquíssimo e mais próximo do deus». Em suma, se no *de legibus* a antiguidade é fonte de um paradigma axiológico, em *div.* 2.70 ela pode ser fonte de erro. Sobre a relação entre Cícero e o *mos maiorum*, uma recente discussão em IACOBONI 2014.

98 Cf. LÉVY 1992, p. 584: «... *errabat enim multis in rebus antiquitas*, propos dont le moins qu'on puisse dire est qu'il surprend de la part d'un homme aussi attaché au *mos maiorum*».

99 Não é irrelevante o uso de *quidam*. Come explica J.Couissin (COUSSIN J. 1948, p. 128), o indefinido serve para dar a ideia de um Tages «perdu dans la foule des êtres surnaturels subalternes».

100 WOOD 1980, p. 339.

101 Veja-se a designação de J.Macintosh Turfa (MACINTOSH TURFA 2006, p. 80): «child-like humanoid».



## CAPÍTULO 2: CÍCERO, A ADIVINHAÇÃO E DEUS

**α\_\_A posição de Cícero no *de natura deorum*.** O *de natura deorum*, em conjunto com o *de divinatione* e o *de fato*, constitui uma trilogia<sup>1</sup>. É o próprio Cícero, no preâmbulo ao segundo livro do *de divinatione* (§ 3) quem nos dá essa informação: o Arpinate declara que a exposição de todos os problemas teológicos será completada quando aos livros sobre a natureza dos deuses e sobre a adivinhação ele acrescentar um tratado sobre o destino. No *de natura deorum*, tal como no *de divinatione*, o método dialéctico que o autor adopta é o da *disputatio in utramque partem*. No primeiro livro, o pontífice Cota<sup>2</sup> – porta-voz de Carnéades - responde ao discurso do epicurista Veleio, que tinha defendido a existência dos deuses, negando, porém, o facto de eles se interessarem pelo género humano: para Veleio os deuses existem; a sua *providentia* não. O ponto forte da refutação de Cota reside em sublinhar o que ele julga ser a gravíssima incongruência da teologia epicurista: ele não compreende a razão pela qual os epicuristas defendem a exigência da veneração dos deuses, se estes não têm nenhuma relação com o género humano. Qual é a *pietas* que se pode tributar àqueles que não dão nada aos homens? Além disso, é inútil que Epicuro se gabe por ter livrado os homens da superstição: é fácil eliminar a superstição quando se elimina a potência divina.

O discurso de Cota deixa entender que, se Epicuro quer salvar os deuses e eliminar a superstição, deve encontrar uma estratégia mais subtil. Na verdade, para o porta-voz da Academia, a situação é muito clara: ao imaginá-los plácidos nos seus *intermundia* e desinteressados nas questões humanas, Epicuro conserva os deuses nas palavras, mas nos factos acaba por suprimi-los (cf. *nat. deor.* 1.123: *Epicurus re tollit, oratione relinquit deos*). Para o pontífice, Posidónio tinha razão: Epicuro salvou os deuses só para não atrair antipatias (cf. *ibidem*: *invidiae detestandae gratia*). Em suma, a luta supersticiosa dos epicuristas não granjeia a aprovação de Cota<sup>3</sup>. Isto poderia explicar o facto de a negação da adivinhação por parte de Veleio em *nat. deor.* 1.55, que versa muito sobre a superstição, não ser tida em consideração por Cota na secção antidivinatória do seu discurso do terceiro livro.

1 Sobre a data de composição dos três diálogos, ver *supra*, intr., nota 1.

2 No *de natura deorum*, Cota refere-se em diversas circunstâncias ao seu papel de pontífice (cf. e.g. *nat. deor.* 1.61; 3.5-6). Notícias sobre o pontificado de Cota também em Veleio Patércolo, 24.3.1: neste passo, o escritor diz que César foi eleito pontífice em substituição de Cota, que morreu em 73.

3 Uma visão resumida do carácter da polémica antiepicurista de Cota em ARDLEY 1973, pp. 34-4;36.

É precisamente neste livro que o porta-voz da Academia refuta, com menos *verve*, mas com mais rigor argumentativo, aquilo que o porta-voz do estoicismo Balbo tinha exposto no segundo livro. A adivinhação ocupa um lugar importante no discurso de Balbo, que, em *nat. deor.* 2.12-5, expõe as quatro causas pelas quais, segundo Cleantes, a ideia deus se forma no homem<sup>4</sup> (cf. § 13: *Cleanthes quidem noster quattuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones*); elas são: 1) a adivinhação; 2) a benignidade da natureza; 3) o medo produzido pelas forças naturais; 4) a ordem cósmica.

Ora, em *nat. deor.* 2.7, Balbo tinha afirmado que as predições e as previsões do futuro demonstram que aos homens são revelados (*ostendi*), mostrados (*monstrari*), anunciados (*portendi*), preditos (*praedici*) os acontecimentos: daqui os termos *ostenta*, *monstra*, *portenta*, *prodigia*. Sendo a adivinhação um dos quatro elementos da argumentação quadripartida com que Balbo quer demonstrar a existência dos deuses, não é difícil intuir a maneira como as palavras de *nat. deor.* 2.7 deverão ser interpretadas: como explica F.Guillaumont, o discurso de Balbo subentende que, se existe a revelação de eventos futuros, ela não poderá senão dever-se aos deuses; assim sendo, os deuses não podem senão existir<sup>5</sup>. A situação é esclarecida pelo próprio Balbo em *nat. deor.* 2.12: ao constatar-se a autoridade da arte aruspical ou da augural - diz o portavoz do estoicismo - como se poderá não admitir a existência dos deuses? Se existem intérpretes dos deuses, os deuses existem (cf. *magna augurum auctoritas; quid haruspicum ars nonne divina? Haec [et] innumerabilia ex eodem genere qui videat nonne cogatur confiteri deos esse? quorum enim interpretes sunt, eos ipsos esse certe necesse est; deorum autem interpretes sunt; deos igitur esse fateamur*)<sup>6</sup>. A circularidade desse raciocínio, segundo Cícero muito escorregadio, faz lembrar o que dirá Quinto em *div.* 1.9: *Ego enim sic existimo, si sint ea genera divinandi vera de quibus accepimus quaeque*

4 As quatro causas da noção de deus não devem ser confundidas com a quadripartição do discurso de Balbo («four logically interrelated parts», nas palavras de M.L.Colish [COLISH 1990<sup>2</sup>, vol. 1, p. 116]). O discurso de Balbo do segundo livro do *de natura deorum* encontra-se assim organizado: existência dos deuses (§§ 4-44); natureza divina (§§ 45-72); ordem cósmica divina à inteligência divina (§§ 73-153); preocupação divina pelas coisas humanas (§§ 154-167). É interessante notar que Balbo, apesar de anunciar, em *nat. deor.* 2.4, que o primeiro ponto, isto é, a existência divina, nem merecia ser tratado por ser auto-evidente, dedica ao problema quarenta parágrafos. Ele próprio, em *nat. deor.* 2.23, admite ter-se desviado do seu plano original. Um esquema quadripartido dos argumentos em prol da existência divina é referido também por Sexto Empírico em *Contra os professores* 9.60. Apesar das declarações de Balbo em *nat. deor.* 2.3 sobre o carácter tipicamente estóico da quadripartição da demonstração da existência divina (cf. *Omnino dividunt nostri totam istam de dis immortalibus quaestionem in partis quattuor*), P.Boyancé (BOYANCÉ 1939, pp. 91-2), afirma que - se é verdade que Cícero se valeu de um livro posidoniano περί θεῶν (citado em *nat. deor.* 1.123), parece ao mesmo tempo difícil atribuir ao filósofo de Apameia a quadripartição do discurso de Balbo, com base no confronto com Diógenes Laércio 7.148. Diferente é a opinião - a meu ver mais convincente - de Ph.DeLacy (DeLACY 1945, p. 253-6), que confronta a quadripartição de Balbo com a de Epicteto (cf. Arriano, *Epict.* 2.14.25-7) e chega à conclusão de que quer Cícero, quer Epicteto se valeram de critérios metodológicos estóicos segundo os quais «the inquiry proceeds *substance* or *existence* to *quality*, then to *disposition*, and finally to *relative disposition*». (itálico do autor). Sobre o problema, ver também PHILIPPSON 1939, col. 1155.

5 GUILLAUMONT 1984, p. 146.

6 Esse argumento estóico será parodiado por Luciano, em *Júpiter trágico* 51. Outros exemplos em PEASE 1958/59, p. 578.

*colimus, esse deos, vicissimque, si di sint, esse qui divinent.* «Eis pois o que eu penso: se são verídicos os tipos de adivinhação que recebemos dos antepassados e que hoje cultivamos, os deuses existem; vice-versa, se existem os deuses, existe quem saiba adivinhar o futuro». Veremos com mais calma esse aspecto no segundo parágrafo deste capítulo (pp. 55-6).

Não é fácil definir a presença da personagem de Cícero no *de natura deorum*: o autor parece contentar-se com o papel de personagem muda - κοφὸν πρόσωπον -, isto é, o mesmo papel que tinha recusado aquando da elaboração dos chamados *Academica posteriora*, conforme sabemos da leitura de *ad Att.* 13.19.3<sup>6a</sup>. Depois de ter especificado que, não obstante seguidor da Academia e – como Cota – aluno de Fílon de Larissa, ele não será *adiutor* do seu amigo pontífice e participará do convívio só na qualidade de *auditor* (é claro o jogo de palavras, aliás, já identificado por muitos), a personagem de Cícero eclipsa-se, sendo quase completamente ignorada pelos outros interlocutores do diálogo<sup>7</sup>. Mas na conclusão dá-se um verdadeiro golpe de teatro: o autor volta a trazer com prepotência para o meio do debate a sua personagem, à qual atribui a adesão à teologia estóica exposta por Balbo. Leiam-se as palavras de *nat. deor.* 3.95: *Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior*, «Dito isto, fomo-nos embora; a Velleio parecia-lhe mais verdadeiro o discurso de Cota; a mim, o discurso de Balbo parecia-me mais tendente a assemelhar-se com a verdade»<sup>8</sup>. Com uma astuta jogada narrativa, o autor consegue contrabalançar a inconsistência do papel da sua *persona*<sup>9</sup>. Note-se também que no *de divinatione* (§ 8) o autor, mediante Quinto, recordará ao leitor a aprovação que

6a Sobre a possibilidade de Cícero, no plano original, ter inserido a sua personagem como interlocutor principal do diálogo, ver LEVINE 1957. Ver DYCK 2003, p. 4, nota 15, uma rápida exposição de possíveis argumentos contra.

7 Só em 2.104 Balbo lhe dirige a palavra, antes de citar os versos dos chamados *Aratea*.

8 Th.Zieliński (ZIELIŃSKI 1908<sup>2</sup>, p. 438) sugere uma interpretação muito interessante deste passo: a forma *Velleio* não seria um dativo, mas sim um ablativo construído braquilogicamente como segundo termo de comparação: *ut Vellei disputatione Cottae disputatio verior ... videtur*. O passo seria de entender assim: «o discurso de Cotta parece mais verdadeiro que o de Velleio, enquanto o de Balbo me parece mais inclinado para a aparência da verdade». O estudioso polaco faz a sua proposta a partir nada menos que de uma frase de D.Hume (que tinha citado em ZIELIŃSKI 1908<sup>2</sup>, p. 283): «I confess, that, upon a serious review of the whole, I cannot but think that Philo's principles are more probable than Demnea's; but that those of Cleanthes approach still nearer to the truth.». Estas palavras encerram os *Dialogues concerning Natural Religion*, fortemente influenciados pelo *de natura deorum*. Com efeito, as palavras do filósofo inglês, se entendidas como um decalque da conclusão do *de natura deorum*, parecem subentender a construção gramatical que Th.Zieliński imagina. A hipótese é legítima: o comparativo *propensior* sugere uma comparação entre dois termos, mas os discursos são três; porque Cícero não usa o superlativo? A interrogação, embora fascinante, não parece necessária: antes de mais, segundo essa interpretação, o dativo *mihi* carece de simetria (abl. *Velleio* / dat. *mihi*); além disso, se *Velleio* não é o dativo que se refere a *videretur* e o discurso de Cota parece *verior* a Cícero, por que razão o autor não escreve *mihi* antes de *Velleio* (*ita discessimus, ut <mihi> Velleio Cottae disputatio verior*)? para evitar a sucessão dativo-ablativo-genitivo (*mihi-Velleio-Cottae*)? Mas se for assim, porque prefere complicar ainda mais as coisas, obrigando o leitor a ter em consideração uma *traiectio* tão pouco amigável? E ainda: como explicar o facto de em *div.* 1.9 Quinto, ao falar do *de natura deorum*, referir a opinião de Marco só em relação ao discurso de Balbo, e não ao de Velleio, omitindo um dos dois pretensos termos de comparação? A.S.Pease (PEASE 1913, pp. 26-7), com quem eu concordo, contesta a interpretação de Th.Zieliński. Enriquece a análise do comentador norte-americano o seu compatriota L.Tarán (TARÁN 1987, pp. 6-7), que indica também nomes de estudiosos que seguiram a interpretação de Th.Zieliński.

9 Este aspecto é evidenciado por R.Hirzel (HIRZEL 1895, vol. 1, p. 533).

ele *in propria persona* deu à teologia positiva exposta por Balbo.

Ora, como já disse, a adivinhação ocupa um lugar muito importante na teologia estóica. Por esta razão, não pode senão surpreender o facto de Cícero, que no *de divinatione* refutará *in propria persona* a existência da adivinhação, manifestar o seu acordo com o discurso do porta-voz do Pórtico Balbo. Acrescente-se que a secção antidivinatória do discurso de Cota, no terceiro livro do *de natura deorum*, apresenta evidentes analogias com diversos pontos do discurso de Marco no segundo livro do *de divinatione*, como demonstra o *tableau* que segue:

a)\_\_\_\_\_

*nat. deor. 3.14: ...effugere enim nemo id potest, quod futurum est... praesertim cum vos idem fato fieri dicatis omnia, quod autem semper ex omni aeternitate verum fuerit, id esse fatum: quid igitur iuvat aut quid adfert ad cavendum scire aliquid futurum, cum id certe futurum sit?*

*div. 2.21: Ubi est igitur ista divinatio Stoicorum? Quae, si fato omnia fiunt, nihil nos admonere potest ut cautiores simus; quoquo enim modo nos gesserimus, fiet tamen illud quod futurum est; sin autem id potest flecti, nullum est fatum; ita ne divinatio quidem, quoniam ea rerum futurarum est; nihil autem est pro certo futurum, quod potest aliqua procuracione accidere ne fiat.*

Quer Cota quer Marco visam demolir um dos alicerces da doutrina estóica da adivinhação: o destino. Defensores de um sistema rigidamente determinista, os estóicos afirmam que a adivinhação é possível porque tudo o que se prevê já aconteceu na linha do tempo. O futuro, logicamente, já existe, sendo o resultado inevitável de causas já existentes: quem adivinha não faz nada a não ser ler as consequências incontrovertíveis da realidade presente, com a ajuda dos sinais enviados pelos deuses. Assim sendo, dizem Cota e Marco, de que serve adivinhar o futuro, uma vez que ele é predeterminado e não pode ser alterado?<sup>10</sup>

b)\_\_\_\_\_

*nat. deor. 3.14: Saepe autem ne utile quidem est scire, quid futurum sit; miserum est enim nihil proficientem angi nec habere ne spei quidem extremum et tamen commune solacium...*

*div. 2.22: Atque ego ne utilem quidem arbitror esse nobis futurarum rerum scientiam. Quae enim vita fuisset Priamo, si ab adolescentia scisset quos eventus senectutis esset habiturus?*

---

10 Esses aspectos da doutrina estóica serão comentados no capítulo seguinte.

Quer Cota quer Marco afirmam que, no caso em que a adivinhação existisse (e esse caso não se dá), conhecer o futuro seria mais prejudicial do que útil: o conhecimento prévio das desgraças que nos afeterão a vida e que, por tudo ser predeterminado, serão inevitáveis, só pode provocar angústia: não se consegue vislumbrar nenhuma utilidade na antecipação do sofrimento.

c) \_\_\_\_\_

*nat. deor. 3.15: 'At medici quoque' — ita enim dicebas — 'saepe falluntur.' Quid simile medicina, cuius ego rationem video, et divinatio, quae unde oriatur non intellego?*

*div. 2.16: Medicus morbum ingravescentem ratione providet, insidias imperatori tempestates gubernator; et tamen ii ipsi saepe falluntur, qui nihil sine certa ratione opinantur; ut agricola, cum florem oleae videt, bacam quoque se visurum putat, non sine ratione ille quidem, sed non numquam tamen fallitur. Quodsi falluntur ii qui nihil sine aliqua probabili coniectura ac ratione dicunt, quid existimandum est de coniectura eorum qui extis aut avibus aut ostentis aut oraclis aut somniis futura praesentiunt?*

Quer Cota quer Marco negam os pressupostos metodológicos a que os estóicos recorriam para fundamentar a adivinhação: ao contrário do que Zenão e os seus sucessores pretendiam demonstrar, não há *ratio* que explique a ligação entre o sinal premonitório, a sua interpretação e o facto previsto; o mesmo não acontece em técnicas como a medicina, nas quais — se por um lado existe a possibilidade do erro, que Balbo e Quinto apontam — existe por outro lado a possibilidade de o bom êxito da actividade técnica ser racionalmente explicado. As palavras de Cota também evocam um modelo argumentativo platónico, proposto no *Górgias* e na *República* e, como já vimos no primeiro capítulo (pp. 26-7), reproduzido em *div. 2.9-12*

d) \_\_\_\_\_

*nat. deor. 3.14: Unde porro ista divinatio, quis invenit fissum iecoris, quis cornicis cantum notavit, quis sortis?*

*div. 2. 28: Aut quo modo est collatum inter ipsos, quae pars inimica, quae pars familiaris esset, quod fissum periculum, quod commodum aliquod ostenderet?*

*div. 2.55: Cum igitur hoc animal tam sit canorum sua sponte, quid in mentem venit Callistheni dicere deos gallis signum dedisse cantandi, cum id vel natura vel casus efficere potuisset?*

*div. 2.85: Quid enim sors est? Idem prope modum quod micare, quod talos iacere, quod tesseras, quibus in rebus temeritas et casus, non ratio nec consilium valet. Tota res est inventa fallaciis aut ad quaestum aut ad superstitionem aut ad errorem.*

Quer Cota quer Marco interpretam – adaptando-a em alguns casos ao contexto romano - a polémica carneadiana contra o convencionalismo do sinal divinatório, referida também por Quinto em *div. 1.12*. A extispicina, a interpretação dos voláteis e a cleromancia não explicavam a ligação causal entre a profecia e as vísceras, o voo das aves, as chamadas *sortes*<sup>11</sup>; além disso, todas essas práticas tinham aplicações diferentes entre os vários povos. Sendo assim, torna-se impossível atribuir ao sinal características de fixidade e a interpretação torna-se arbitrária.

Como se depreende facilmente dos dados que foram expostos, os objectivos da refutação da teologia positiva exposta por Balbo e os da polémica antidivinatória interligavam-se no âmbito da dialéctica de Carnéades: rejeitar a segunda e acolher a primeira eram duas opções indubitavelmente inconsequentes. Quais serão as razões que terão levado Cícero a tomar dois partidos entre eles tão conflitivos? J.Gluckner avalia a importância da data dramática (quase certamente de 76<sup>12</sup>), à luz da possível filiação filosófica ciceroniana nesse período: no início dos anos 70 Cícero era seguidor da Academia de Antíoco - que, como veremos no sétimo capítulo (pp. 193-4) - tinha muita afinidade com a doutrina do Pórtico. Assim sendo, a aprovação da teologia estóica exposta por Balbo podia coincidir com as tendências filosóficas do Arpinate no período em que o diálogo é contextualizado<sup>13</sup>. Penso ser possível acolher sem reservas a contra-argumentação de J.G.DeFilippo: não existe nenhuma evidência de que Cícero foi seguidor do pensamento antioquino<sup>14</sup> e, além disso, em *nat. deor.* 1.17 a sua personagem é indicada por Veleio como aluno de Fílon, a quem Antíoco se opôs<sup>15</sup>.

11 A adivinhação feita mediante as *sortes* é, como o próprio nome sugere, uma forma de cleromancia: o seu funcionamento torna-a muito próxima do nosso conceito de lotaria. Tratava-se de pedacinhos de madeira, nos quais se incidia uma escrita; eles eram em seguida atirados para uma urna, de onde eram extraídas por uma criança. É difícil reconstruir o aspecto técnico deste tipo de profecias; provavelmente, como explica S.Timpanaro (TIMPANARO 1988, pp. XLIV-V) o sorteio não era único, mas sim múltiplo. É possível que as tabuletas fossem colocadas contigualmente uma à outra, por forma a constituírem uma frase, que provavelmente coincidia com o conteúdo da profecia. A hipótese mais provável que se pode avançar é que a habilidade técnica do *sortilegus* residisse precisamente na capacidade de efectuar essa justaposição. Em *div. 2.86* Marco explica que as *sortes* tinham perdido quase todo o prestígio que outrora tiveram, quer em Roma quer nos outros povos e o método divinatório continuava a ser praticado apenas para ir ao encontro dos pedidos do *volgus*.

12 Informações sobre a data dramática do *de natura deorum* em DYCK 2003, pp. 5-7 e PEASE 1955/58, pp. 25-6.

13 Cf. GLUCKER 1992, pp. 135-6.

14 Sobre a filiação filosófica ciceroniana, darei notícias mais completas infra, cap. 7, pp.193-201.

15 Cf. DeFILIPPO 2000, pp. 169-70, nota 2.

Mas o debate sobre a tomada de posição de Cícero no *de natura deorum* é bem mais antigo e remonta pelos menos a Agostinho (*civ. dei* 5.9), segundo o qual Cícero, insensatamente, negou os deuses, preferindo porém esconder-se atrás da personagem de Cota, porque ciente de que o ateísmo era algo *invidiosum et molestum*, «odioso e ofensivo» (cf. *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*<sup>16</sup>; *sed non ex sua persona. Vidit enim quam esset invidiosum et molestum, ideoque Cottam fecit disputantem de hac re aduersus Stoicos in libris de deorum natura et pro Lucilio Balbo, cui Stoicorum partes defendendas dedit, maluit ferre sententiam quam pro Cotta, qui nullam diuinam naturam esse contendit*). A opinião de R.Philippson não se afasta muito da do bispo de Hipona, pois o estudioso alemão suspeita que o Arpinate não seja completamente sincero<sup>17</sup>. No mesmo cumprimento de onda coloca-se a análise de A.Momigliano, segundo o qual é inevitável aperceber-se de que Cícero, no *de natura deorum* «intended to be negative», mas com as devidas precauções<sup>18</sup>. Essas precauções são de identificar com o facto de ser Cota, e não Cícero, o expositor das teses académicas. O estudioso italiano, mais do que R.Philippson e tal como Agostinho, faz-se interprete da opinião largamente difundida segundo a qual Cota seria de considerar uma personagem *mouthpiece*.

Manifesto desde já algumas perplexidades em relação às leituras aqui referidas, especialmente a última: se é verdade que negar os deuses podia expor a riscos de acusação de impiedade, também é verdade que demolir a adivinhação podia ser igualmente entendido como um veemente ataque à religião pátria. A adivinhação era uma das paredes mestres do edifício religioso em Roma. É o próprio Cota quem no-lo relembra, em *nat. deor.* 3.5: a religião romana divide-se em ritos e auspícios, tendo-se acrescentado uma terceira subdivisão, representada pelas previsões dos intérpretes dos livros sibilinos e as dos arúspices, ambas baseadas nos portentos e nos prodígios (cf. *Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstribus Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt*). Assim sendo, parece estranho supor que só no *de natura deorum* Cícero tenha sentido a necessidade de se precaver<sup>19</sup>. Acrescente-se que seria injusto para com o Arpinate supor que ele fosse mesquinho a tal ponto de expor a memória de Cota (que tinha já morrido aquando da publicação do *de natura deorum*) às mesmas acusações que seriam dirigidas a ele, se se tivesse encarregado *in propria persona* da exposição dos argumentos de Carnéades. A personagem de Cota, como nos lembra

16 É uma citação retirada dos *Salmos*, 13.1 (ἐἶπεν ἄρρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ οὐκ ἔστιν θεός na tradução dos LXX).

17 Cf. PHILIPPSON 1939, col. 1156: «Wenn Cicero zum Schlusse sagt... ihm sei die Rede des Balbus wahrscheinlicher als die Cottas, ist das wohl nicht ganz aufrichtig»

18 Cf. MOMIGLIANO 1984, p. 208: ««The inescapable conclusion a reader was bound to draw from the end of the *de natura deorum* was that Cicero, with all due precautions (for which 3.95), intended to be negative»

19 Sobre esse ponto, ver TARÁN 1987, p. 9.

J.P.F.Wynne, evoca um indivíduo de carne e osso<sup>20</sup>. Além de pontífice, tinha sido um orador famoso e importante, segundo nos informa Cícero no *Brutus*<sup>20a</sup>, bem como uma figura pública de grande relevo, tendo sido eleito cônsul para o ano 75<sup>21</sup>. Além disso, e aqui deixo a palavra a A.S.Pease, Cícero «was not so simple-minded as to suppose that he could... shift the responsibility for his views upon the shoulders of Cotta». Segundo o estudioso norte-americano, se Cícero tivesse procurado evitar acusações de ateísmo, muito provavelmente nunca teria publicado o diálogo<sup>22</sup>. A verdade é que – como veremos mais aprofundadamente mais em diante – o Cota do *de natura deorum* usa todas as cautelas necessárias para evitar o risco de ser acusado de *impietas*. Em *nat. deor.* 3.5, em resposta a Balbo que lhe lembrava o seu papel sacerdotal, Cota afirma que ele defenderá sempre as crenças religiosas sobre os deuses imortais, as práticas religiosas, as cerimónias e os ritos (cf. *Ego vero eas defendam semper semperque defendi nec me ex ea opinione, quam a maioribus accepi de cultu deorum immortalium, ullius umquam oratio aut docti aut indocti movebit*). A sua vontade de problematizar prende-se apenas com as suas instâncias filosóficas e não visa atingir questões de crença (cf. *Habes, Balbe, quid Cotta, quid pontifex sentiat; fac nunc ego intellegam, tu quid sentias; a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere*).

Estas declarações, sobre as quais voltarei a debruçar-me daqui a pouco, enfraquecem a leitura que M.van den Bruwaene deu no seu comentário ao terceiro livro do *de natura deorum* «... on a cru pouvoir voir de cette finale une indication sur l'opinion personnelle de Cicéron. L'expression employée ici (scil. em *nat. deor.* 3.95) par lui est, en fait, assez extérieure: elle reprend simplement le slogan académicien de l'adhésion pratique motivé par le plus probable. Elle est préparée par le rappel de Balbus que Rome doit son salut aux pratiques de la religion. Elle rend simplement à Cicéron son étiquette de patriote académicien»<sup>23</sup>. Com efeito, Balbo, em *nat. deor.* 3.94, logo a seguir ao discurso académico de Cota, lança um apelo em prol da defesa da religião nacional, afirmando que o seu dever será o de lutar em defesa da religião pátria (cf. *Est enim mihi tecum pro aris et focus certamen et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris, quos vos pontifices sanctos esse dicitis diligentiusque urbem religione quam ipsis moenibus cingitis; quae deseri a me, dum quidem spirare potero, nefas iudico*). Mas um apelo análogo – como acabámos de ver - já tinha sido lançado por Cota, tal como o lançará Marco em *div.* 2.148 e em outros lugares do *de divinatione*: em suma, o patriotismo religioso não parece ser uma razão suficiente para explicar a adesão de Marco à teologia estóica.

20 WYNNE 2014, p. 245, nota 1: «...a fictionalization of a flesh-and-blood man».

20a Cf. MALCOVATI 1976<sup>4</sup>, pp. 286-91.

21 Cf. Salústio, *hist.* 2.40. Ver também DYCK 2003, p. 7.

22 PEASE 1913, p. 29.

23 BRUWAENE 1981, p. 362, nota 397.



Na verdade, o próprio texto do *de natura deorum* proporciona elementos para se poder afirmar que a posição de Marco está efectivamente próxima da de Balbo. Com efeito, o Arpinate emite o seu parecer não apenas mediante a sua personagem, pois em *nat. deor.* 1.2, ao dirigir-se a Bruto, dedicatário do diálogo, é Cícero autor quem afirma que a maioria dos filósofos julga que os deuses existem<sup>24</sup>. E especifica que essa é a opinião mais provável, à qual todos chegam por impulso natural (cf. *Velut in hac quaestione plerique, quod maxime veri simile est et quo omnes sese duce natura venimus, deos esse dixerunt, dubitare se Protagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt*). Em suma, o preâmbulo do *de natura deorum* faz registar o uso de um *argumentum ex natura* que é o próprio Cícero – Cícero autor e não Cícero personagem - a expor<sup>25</sup>. A declaração ciceroniana remete para o conceito estóico das noções inatas, que no discurso de Balbo são consideradas como uma prova auto-evidente da existência divina<sup>26</sup>. Vejam-se, a este propósito, as palavras do porta-voz do Pórtico em *nat. deor.* 2.12: *omnibus enim innatum est et in animo quasi inscriptum esse deos*, «todo, com efeito, têm gravada no seu espírito a noção inata de que os deuses existem».

O confronto com *div.* 2.148-9, que, como já vimos no primeiro capítulo (pp. 14-5), reflecte na minha opinião as pessoais convicções do Arpinate, ajuda a esclarecer a situação: *Nam, ut vere loquamur, superstitio fusa per gentis oppressit<sup>27</sup> omnium fere animos atque hominum imbecillitatem occupavit. Quod et in iis libris dictum est, qui sunt de natura deorum, et hac disputatione id maxime egimus. Multum enim et nobismet ipsis et nostris profuturi videbamus si eam funditus sustulissemus. Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri. Quam ob rem, ut religio propaganda etiam est quae est iuncta cum cognitione naturae, sic superstitionis stirpes omnes eligendae.* «Com efeito,

24 Cf. FOTT 2012, p. 157: «In his prologue Cicero observes that most people have said that gods exist; and that view, Cicero remarks, is the one "that most appears to be true and to which we all come, led by nature"... Cicero judges at the beginning of the work, as well as at the end»

25 TARÁN 1987, p. 20: «...this opinion is independent of the dramatic purpose of our work». Para uma análise do uso ciceroniano do *argumentum ex natura*, não apenas no âmbito da discussão teológica, ver ESCOBAR 2001.

26 Sobre as noções inatas, e a sua relação com as noções comuns (κοινὰ ἔννοια, cf. e.g. Alexandre de Afrodísias, *A mistura* 14 [= *S.V.F.* 2.473]; ) e o consenso universal (cf. supra, cap. 1, pp. 6-7), ver BREHIER 1951<sup>2</sup>, p. 65 e BOYANCÉ 1962, praes. pp. 46-8.

27 É impossível não notar as semelhanças entre as palavras de Cícero e as de Lucrécio (1.62-5 [cf. v. 63: *in terris oppressa gravi sub religione*]; 6.52-5), o qual, porém, ao contrário de Cícero, não faz distinção entre *religio* e *superstitio* (cf. PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 579). Este passo, em conjunto com outros, é analisado em PUCCI 1966 (cf. e.g. *fin.* 2.102: *...qui innumerabilis mundos infinitasque regiones, quarum nulla esset ora, nulla extremas, mente peragravisset* ≈ *Lucr.* 1.74: *atque omne immensum peragravit mente animoque*), leva razoavelmente a supor quer o Arpinate se inspirasse na obra lucreciana. Essa sensação é corroborada pelo que se lê em *ad Q. fr.* 2.9 (fevereiro de 64): *Lucretii poemata, ut scribis, ita sunt: multis luminibus ingenii, multae etiam artis*. Mas ver LITCHFIELD 1913 sobre os problemas de interpretação desta carta. Uma exegese *d'ensemble* da problemática relação entre Cícero e Lucrécio em ROSTAGNI 1961<sup>2</sup>, pp. 385-404.

para dizer a verdade, a superstição – difundida entre os homens – oprimiu os espíritos de quase todos e tornou refém a debilidade humana. Isto já foi dito naqueles livros sobre a natureza dos deuses, e nesta discussão tratei mais extensamente do assunto, pois entendi que iria causar um grande benefício quer a mim próprio quer aos meus concidadãos se suprimisse a superstição pelos alicerces. Mas ao mesmo tempo (e quero que isto seja criteriosamente compreendido), ao eliminar a superstição não se elimina a religião: é próprio do homem sábio proteger as instituições dos antepassados e manter vivos os ritos e as cerimónias; e a beleza do mundo e a ordem das coisas celestes obrigam-nos a afirmar que existe uma natureza exímia e eterna, para a qual o género humano deve dirigir o seu olhar admirado. Por isso, tal como é até preciso difundir a religião, que está ligada ao conhecimento da natureza, do mesmo modo é preciso extirpar completamente a superstição».

Depois de dizer que, ao eliminar a superstição, não se elimina a religião, Marco explica os motivos da sua afirmação: é dever do homem instruído o obséquio pelas instituições fixadas pelos antepassados; esta – pode-se bem afirmar - é uma declaração de apego à religião de estado<sup>28</sup>. Uma declaração que, neste ponto da obra, não traz nenhuma inovação à visão que a personagem de Marco tinha manifestado: em mais pontos do segundo livro, como já disse no primeiro capítulo (pp. 15-6), Marco defende a exigência de manutenção dos ritos tradicionais. A tentativa ciceroniana de depurar a religião da sua componente supersticiosa conhece um forte momento de paragem - «un

---

28 O apego ciceroniano à religião de estado, e mais em geral à tradição religiosa, resume para L. Troiani (TROIANI 1984, p. 952) a essência do sentimento religioso ciceroniano: «...negare sentimenti religiosi a Cicerone, significherebbe negargli il sentimento patriottico e civico. Chi voglia studiare la religio animi di Cicerone deve studiare la sua filosofia: cioè la sua mediazione di idee filosofiche greche al pubblico colto romano e in special modo alla classe dirigente. Per Cicerone la religione escludeva per principio elementi personali suggeriti dall'introspezione individuale. La religione deriva da relegere, cioè raccogliere con cura. Essa è patrimonio di tutta la città e solamente di essa. Di conseguenza, nella sua opera essa è trattata come tematica di interesse pubblico e per l'interesse pubblico». Sobre o carácter cívico da religião romana, veja-se o que diz P.Boyancé (BOYANCÉ 1972, p. 28), o qual vê no «civisme» que «se lie indissolublement à la tradition religieuse» o ponto de partida do diálogo entre o homem e a presença do divino. Na mesma linha de análise colocam-se J.Linder & J .Scheid (LINDER&SCHEID 1993). Mais pragmático R.Schilling (SCHILLING 1972, p. 543), para o qual «L'attitude religieuse du romain doit... être distinguée du système des croyances. *Religio* n'équivaut pas à credo». Uma das *sententiae ciceronianae* que mais eficazmente descrevem o carácter cívico, estatual, da religião romana é *Sua cuique civitati religio... nostra nobis* (Flac. 69). Cf. a esse propósito, as palavras de J.Scheid (SCHEID 1985, p. 17): «Cette phrase dit tout. La religion romaine n'existe qu'à Rome, ou à l'endroit où séjourment des Romains. Elle est enracinée dans un espace, Rome, un espace précis puisqu'il concerne avant tout la partie de la ville comprise à l'intérieur de l'enceinte sacrée (*pomoerium*) où sont domiciliés la plupart des cultes, où fument les grands autels. Lors de l'invasion gauloise, les Romains n'ont pas voulu ni pu abandonner cet espace religieux». Não se pode, contudo, privar a religião romana dos seus conteúdos de fê. Se é verdade que o último período da república foi caracterizado por uma profunda crise religiosa, também é verdade que sistema religioso romano assentava em crenças ainda muito vivas nas classes sociais menos elevadas. Muito significativas, a esse propósito, parecem-me as palavras de BURRISS 1925/26, p. 530: «Though they doubtless shared in the scepticism of their leaders, and turned to the various new cults of the day for comfort, there is reason to believe that large numbers were faithfully worshipping the gods of their fathers. The very fact that Cicero, in his speeches, could appeal to the religious feelings of his hearers necessitates the presence of religious feelings in their hearts». Informações úteis em HEIBGES 1962, p. 164; LIEBESCHUETZ 1979, pp. 39-54; ZECCHINI 2001, p. 35.

paso atrás», diria Á.Escobar<sup>29</sup> - perante as exigências políticas de conservação da adivinhação romana que, é supérfluo recordá-lo - tinha uma incidência fortíssima na vida pública, servindo não raro de instrumento de controlo social. O que mais nos interessa notar agora é que na própria conclusão do *de divinatione*, Cícero diz que a beleza do universo e a perfeita regularidade dos fenómenos celestes obrigam a acreditar que existe uma natureza exímia e eterna. Também neste caso, podemos identificar linhas de contacto com a teologia estóica:

*div. 2.148: ...esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri.*

*nat. deor. 2.4: Quid enim potest esse tam apertum tamque perspicuum, cum caelum suspeximus caelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis quo haec regantur?*

Em ambos os passos, a contemplação das coisas celestes e do céu leva à identificação de uma entidade superior que é designada com o adjectivo *praestans*. Em *div. 2.148* é a *natura*, em *nat. deor. 2.4* é a *mens*, atributo do *numen* (que deve ser entendido como a majestade divina), pela qual o cosmos se rege.

*nat. deor. 2.17: tantum ergo ornatum mundi, tantam varietatem pulchritudinemque rerum caelestium, ... si tuum ac non deorum immortalium domicilium putes, nonne plane desipere videare?*

Quer em *div. 2.148*, quer em *nat. deor. 2.17*, a ordem (*nat. deor.*: *ornatum* / *div.*: *ordo*) e a beleza das coisas celestes remete para a ideia de uma entidade superior. Em *div. 2.148* é a *natura*, aqui são os *di immortales*. É de dizer que, se avaliarmos o texto de *div. 2.148* de um ponto de vista estritamente estóico, a *natura* pode ser entendida como sinónimo de deus (cf. e.g. Sexto Empírico, *Contra os professores* 9.78 [= *S.V.F.* 2.1013] e Alexandre de Afrodísia, *Sobre o destino* 22 [= *S.V.F.* 2.945]).

Em suma, os pontos de contacto textuais entre a conclusão do *de divinatione* e partes do discurso estóico de Balbo sugerem que a aprovação da teologia estóica por parte do Marco do *de natura deorum* não vem do nada<sup>30</sup>: em outros lugares da sua produção o Arpinate manifesta uma

<sup>29</sup> ESCOBAR 1999, p. 20.

<sup>30</sup> Pode-se observar que a conclusão do *de divinatione* apresenta fortes linhas de contacto não apenas com a teologia estóica, como também com a platónica, que para Cícero, como demonstra o *Timaeus*, foi objecto de atenta reflexão.

atitude simpatética para com argumentos tipicamente estóicos, revelando uma certa comoção ao descrever a perfeição daquele mundo que para os estóicos era divino (cf. *nat. deor.* 2.30: *...sapientem esse mundum necesse est, naturamque eam, quae res omnes complexa teneat, perfectione rationis excellere, eoque deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri*). Estas reflexões proporcionam elementos para se afirmar que o Arpinate não é insincero ao dar *in propria persona* a sua aprovação à tese de Balbo: sente-se genuinamente inclinado para a admissão da existência divina

Isto, porém, não invalida que a posição ciceroniana seja absolutamente peculiar. Não se esqueça que no *de divinatione* ele recusa vigorosamente os argumentos em prol da existência da adivinhação, que para Balbo, na esteira do pensamento de Cleantes, representam uma das quatro provas da existência divina. Além disso, ao aprovar a teologia estóica, não abdica da sua identidade filosófica de seguidor de Academia. Olhemos novamente para as últimas palavras do *de natura deorum* (3.95): *Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior*. Esta tomada de posição é perfeitamente em linha com o academismo ciceroniano: Marco aprova a tese que lhe mais lhe parece tender à similitude com a verdade. Longe de querer emitir um juízo definitivo, ele age coerentemente com a *posture* dubitativa que, no seu entender, era a marca daquela Academia de que se declara seguidor. Inevitável é o confronto com *nat. deor.* 1.11-2. Neste passo, Cícero autor afirma que, se compreender um único sistema filosófico é em si difícil, muito mais difícil será conhecê-los todos.

---

Considere-se o caso do *Timeu*. platónico. Em 47a-b lemos um elogio do saber e da utilidade da filosofia para o estudo da natureza, bem como uma descrição quase emocionada do sentido da vista, que permite a contemplação das coisas celestes. Essa mesma emoção encontra-se perfeitamente reproduzida na tradução ciceroniana (*Timaeus* 52). O problema não é secundário, e merece ser pelo menos assinalado, pois entre a teologia estóica e a platónica existe uma diferença que as torna inconciliáveis: se o estoicismo é defensor de um rigoroso imanentismo, o modelo teológico platónico que se depreende do *Timeu* é fortemente transcendentista. Se para os estóicos o próprio mundo é deus (cf. e.g. *nat. deor.* 2.36; Filodemo, *Sobre a piedade* 14 [= *S.V.F.* 2.636]; o imagético Séneca, *ep.* 92.30 [= *S.V.F.* 2.637]), Platão realiza uma distinção nítida entre aquilo que é sempre e nunca nasce, e aquilo que nasce e morre e nunca existe verdadeiramente: a acção do deus artífice é transcendente à matéria sobre a qual ele opera (cf. praes. *Timeu* 27d-9b). Em suma, a adesão à teologia estóica de Balbo por parte de Cícero não era pacificamente compatível com a teologia platónica pela qual, do mesmo modo, o Arpinate se sentia fortemente atraído (como nos demonstra a sua tradução do *Timeu*). Muito provavelmente, Cícero terá encontrado estratégias de combinação dos dois pensamentos teológicos, que na sua complexa personalidade, que tanto foi influenciada pelo platonismo, não se deviam excluir mutuamente. Um indício dessa possibilidade é-nos oferecido pela própria tradução do *Timeu*, que parece filtrada por alguns elementos de estoicismo. Muito eloquente, a este propósito, é o *quoad natura pateretur* «até a natureza o permitir» de *Timaeus* 9, com que Cícero traduz o mais directo κατὰ δύναμιν, «conforme as possibilidades» do original platónico (*Timeu* 30a): se em Platão a obra de plasmação do deus artífice é limitada por uma genérica possibilidade, a tradução ciceroniana imputa à natureza essa restrição. Em suma, Cícero parece considerar a natureza como um factor condicionante da actividade divina (cf. REYDAM-SCHILS 2013, p. 52: «*Natura is the dominant factor for Cicero and... it has taken over the task of craftsmanship*»): uma concepção, essa, que condiz com a noção de natureza quase demiúrgica que o porta-voz do estoicismo Balbo descreve em *nat. deor.* 2.142 (uma ideia parecida encontra-se também em *nat. deor.* 2.86, cf. ESCOBAR 1999, p. 362, nota 21). Sobre a reinterpretação em sentido estóico de alguns passos do *Timeu* platónico, ver LÉVY 2003; REYDAM-SCHILS 2013; SEDLEY 2013b; ALTMAN 2016, pp. 171-3. Ver também ARONADIO 2008, que, porém, se foca não tanto na releitura estoicizante do *Timeu*, quanto na releitura em chave céptico-probabilista de alguns aspectos do diálogo platónico (sobre o carácter antidogmático do *Timeu*, algumas breves notícias infra, nota 60).

Mas o esforço em direcção a um conhecimento exaustivo será necessário por parte daqueles que se propuseram falar contra todos os filósofos e em prol de todos os filósofos, *veri reperiendi causa*, «a fim de descobrir a verdade»<sup>31</sup>. E depois acrescenta: *Cuius rei tantae tamque difficilis facultatem consecutum esse me non profiteor, secutum esse prae me fero*, «Eu não afirmo ter conseguido a capacidade de abranger um saber tão vasto e difícil, mas orgulho-me em ter trabalhado nesse sentido».

Em suma, se acreditarmos nas palavras do *de natura deorum*, no centro das atenções de Cícero não está tanto a verdade, quanto a procura da verdade, que não pode conhecer momentos de paragem. Em *nat. deor.* 1.12, embora especifique claramente que não pertence ao número daqueles que negam a existência da verdade e que existem *multa... probabilia* que podem orientar a vida do sábio, o autor afirma que tudo aquilo que é verdadeiro está misturado com elementos de falsidade, de maneira que não é possível identificar nenhum critério infalível de juízo ou assentimento (cf. *Non enim sumus ii, quibus nihil verum esse videatur, sed i, qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine, ut in is nulla insit certa iudicandi et adsentiendi nota*). As próprias convicções que o autor manifesta são muito mas ténues do que pode parecer: em *nat. deor.* 1.5, embora diga que *duce natura* o homem chega a reconhecer que os deuses existem, não diz que a existência divina é verdadeira; o que ele diz é: *quod maxime veri simile est*. Ao contrário do que acontece no *de divinatione*, em que a tomada de posição é nítida, apesar das declarações de imparcialidade que o Arpinate insere no texto do diálogo, a delicadeza dos tons do *de natura deorum* parece deixar grande espaço à livre interpretação do leitor: não nos esqueçamos que em *nat. deor.* 1.10 Cícero pede expressamente que não se dê muita importância ao que ele pensa. O que mais interessa são os *momenta rationis*. Essa capacidade de ser académico e ao mesmo tempo declarar a sua simpatia pela doutrina estóica revela a grande versatilidade do pensamento ciceroniano; *liberior et solutior* no léxico de Cícero.

**β\_\_ A cautela de Cota.** O § 44 do terceiro livro do *de natura deorum* contém uma das declarações mais problemáticas de todo o discurso de Cota; ao referir-se aos argumentos de Carnéades contra a existência divina (cf. *nat. deor.* 3.29-52), de entre os quais os célebres sorites contra o politeísmo, o pontífice diz que o filósofo de Cirene não argumentava «a fim de remover os deuses (coisa que não condiz minimamente com um filósofo), mas sim para demonstrar que os estóicos não ofereciam uma explicação da existência divina», *...non ut deos tolleret, quid enim philosopho minus conveniens, sed ut Stoicos nihil de dis explicare convinceret*. P.Couissin, num estudo clássico sobre

---

31 Vejam-se a esse propósito as reflexões de J.Leonhardt (LEONHARDT 1999, pp. 13-88) sobre esse esforço ciceroniano («Erkenntnisbemühung» nas palavras do estudioso).

os sorites, não problematiza muito sobre esta declaração: «Sans doute, à cet endroit Cicéron ne suit-il pas encore de près son modèle grec; mais en mettant cette précaution oratoire dans la bouche de Cotta, il n'a pas cru trahir la pensée de la Nouvelle Académie»<sup>32</sup>.

Mas vejamos o que escrevia, com muita espontaneidade, J.F.Budde já em 1717, na secção das suas *Theses theologicae de atheismo et superstitione* em que comentava *nat. deor.* 3.44: «Non tantum autem Stoicos haec argumenta feriebant, sed omnem gentiliū religionem penitus evertēbant. Et hactenus quidem bene. Fateor etiam, nihil minus philosopho esse conveniens, quam deos tollere<sup>33</sup>: sed inde, Carneadem id non fecisse, nondum sequitur»<sup>34</sup>. Com efeito, a amplidão do alcance do ataque carneadiano, que o teólogo alemão aponta, é reconhecida pelo próprio Arpinate, quando em *div.* 1.8, comentando os conteúdos do *de natura deorum*, apresenta um Quinto perplexo em relação às verdadeiras finalidades do discurso de Cota: Quinto pensa que o alvo do ataque de Cota não é só a teologia estóica, como também o próprio conceito de deus, que acaba por ser eliminado completamente (cf. *sed studio contra Stoicos disserendi deos mihi videtur (scil. Cota) funditus tollere*). Em suma, Cícero, mediante a personagem do seu irmão, demonstra ter plena consciência do facto de os argumentos carneadianos referidos por Cota irem muito além de uma simples demolição da teologia positiva estóica<sup>35</sup>. Poder-se-ia justamente retorquir que a observação de Quinto de *div.* 1.8 é o fruto de uma má interpretação da argumentação de Carnéades, que Cícero *in propria persona* prontamente corrige (cf. *div.* 1.8: *...etenim ipse Cotta sic disputata ut Stoicorum magis argumenta confutet quam hominum deleat religionem*). Mas veremos em breve que há elementos para se suspeitar que essa não é a única solução.

A análise de J.F.Budde continua de uma forma tão simples quanto directa: «Profecto, cui omnia incerta sunt, illi nec, Deum existere, certum esse potest»<sup>36</sup>. Chegados a este ponto, voltam a aflorar as dúvidas que já foram manifestadas em relação ao alcance da polémica carneadiana contra a adivinhação e que aqui volto a propor, adaptando-as ao contexto do *de natura deorum* e valendo-me de algumas conclusões do já citado estudo de D.N.Sedley<sup>37</sup> sobre a polémica teológica carneadiana. O pensamento de Carnéades, como já vimos no primeiro capítulo, esteve sujeito a duas grandes interpretações:

---

32 COUISSIN 1941, p. 56, nota 2.

33 J.F.Budde fala na qualidade de cristão: daí o seu acordo teológico com a *sententia* ciceroniana, da qual porém, se afasta no que diz respeito à interpretação do pensamento carneadiano. Veja-se também o comentário apologético de A.M.Pizzagalli (PIZZAGALLI 1953, p. 59) sobre *quid enim philosopho minus conveniens*: «Bella e profonda osservazione del nostro Cicerone. Una campagna antireligiosa è qui giudicata indegna della filosofia».

34 BUDDE 1717 p. 24.

35 Isso é claro também para W.Görler (GÖRLER 1994, pp. 886-7): «Karneades' Kritik ist also grundsätzlicher Art und richtet sich nicht nur, wie Cicero... behauptet ausschliesslich gegen die in ihrer Rationalität allzu selbstsicheren Stoiker».

36 BUDDE 1717, p. 24.

37 SEDLEY 2013, cf. *supra*, cap. 1, nota 69.

- a do seu discípulo Clitómaco de Cartago, que via em Carnéades o mais genuíno herdeiro da suspensão do juízo de Arcesilau: a actividade dialéctica de Carnéades visava mostrar ao interlocutor as debilidades internas à opinião que ele expressava, por forma a concluir que nada podia ser afirmado que não estivesse sujeito a contradição; assim sendo, era impossível a aprovação de fosse o que fosse. Em suma, o filósofo de Cirene não chegava a nenhuma conclusão positiva. Segundo essa leitura, seria incorrecto afirmar que Carnéades, ao argumentar contra a teologia positiva, estava mesmo assim inclinado para a manutenção da existência dos deuses. Em suma, se se aceita a interpretação clitomaquiana, a declaração de Cota de *nat. deor.* 3.44, se entendida como a marca de uma atitude teologicamente conservadora por parte de Carnéades, pode não coincidir com a leitura que Clitómaco dava do pensamento do seu mestre;
- a de Metrodoro de Estratoniceia e de Fílon de Larissa, que propunham uma versão mitigada do pensamento de Carnéades: superada a barreira da suspensão do juízo de Arcesilau, ele declarava-se disponível para manifestar uma opinião, entendendo que existia algo que, em algumas circunstâncias, estava sujeito a obter aprovação do sábio. Esta leitura, que tendia a evidenciar a existência de uma atitude filosoficamente positiva por parte de Carnéades, é perfeitamente compatível com a informação dada por Cota em *nat. deor.* 3.44: o filósofo de Cirene, ao refutar a teologia estóica, sem por isso querer suprimir os deuses, implicitamente não negava a possibilidade de os deuses existirem. Recorde-se também que, se acreditarmos em Agostinho (*c.Acad.* 31) Fílon de Larissa quis continuar o caminho já iniciado por Metrodoro, isto é, *ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare*. Ora, a aceitação da existência divina era uma *condicio sine qua non* para uma adesão genuína à autoridade de Platão, o qual – como é sabido – no décimo livro das *Leis* produz uma vigorosa condenação do ateísmo: não é de excluir a hipótese de o Larisseu ter mitigado os tons da argumentação carneadiana para a tornar compatível com a ideia de continuidade ininterrupta do platonismo ao longo da evolução do pensamento da Academia, que era um dos pontos mais importantes da sua agenda. Ora, já vimos no capítulo anterior que o texto do *de divinatione* pode revelar as marcas de uma releitura filoniana do pensamento de Carnéades, que se destinava a atenuar o impacto de uma dialéctica considerada destabilizante. No caso de *nat. deor.* 3.44, como explica D.N.Sedley<sup>38</sup>, essa hipótese faz-se ainda mais concreta. Segundo o estudioso

---

38 Cf. SEDLEY 2013, p. 148.

britânico, a possibilidade de *nat. deor.* 3.44 ser uma interpretação forçada da polémica do filósofo de Cirene é sugerida pelo que se lê em Lactâncio (*div. inst.* 5.14), que é fonte de algumas partes perdidas do terceiro livro do *de re publica*, em que Cícero refere as antilogias sobre a justiça que Carnéades terá pronunciado em Roma em 155 e às quais já me referi no primeiro capítulo (pp. 24-5). Diz Lactâncio que Carnéades, ao pronunciar a segunda antilogia, falou contra a justiça não por considerar que ela devia ser criticada, mas antes para demonstrar que os seus defensores (neste caso específico Platão e Aristóteles) não conseguiam firmar o seu valor.

As semelhanças com *nat. deor.* 3.44 tornam-se mais evidentes depois da leitura do confronto que se segue:

*nat. deor.* 3.44: *non ut deos tolleret - quid enim philosopho minus conveniens -, sed ut Stoicos nihil de dis explicare convinceret...*

*div. inst.* 5.14: *non quia vituperandam esse iustitiam sentiebat, sed ut illos defensores eius ostenderet nihil certi, nihil firmi.*

O que estará na base da polémica *ad hominem*? *nat. deor.* 3.44 e *div. inst.* 5.14 reproduzem fielmente o pensamento de Carnéades, ou D.N.Sedley tem razão quando afirma que «Cicero's remark reads like an exercise in apologetics, intended to make Carneades acceptable to a Roman audience»<sup>39</sup>?

Ora, a análise de *nat. deor.* 3.44 faz surgir algumas dificuldades que, tal como no caso da adivinhação, nos podem levar a supor que o alcance da polémica de Carnéades tenha sido deliberadamente reduzido por Cícero, em conformidade com a interpretação filoniana. Partamos de uma consideração interna aos textos ciceronianos. A especificação de Cota é clara: eliminar os deuses não é adequado para um filósofo (cf. *quid enim philosopho minus conveniens*). No entanto, como nota M.F.Burnyeat<sup>40</sup>, o ateísmo dos filósofos tinha sido apresentado em *inv.* 1.46 como

39 SEDLEY 2013, p. 148.

40 Cf. BURNYEAT 1982, p. 330, nota 37: «One suspects that the aside (scil. *nat. deor.* 3.44) is Cicero's own, to reassure his Roman audience. Elsewhere (*Inv. Rhet.* 46 <sic>), he cites 'philosophers are atheists' as a stock example of common beliefs». Acrescente-se a opinião de P.Meijer (MEIJER 2007, p. 206: «The soritical arguments are not made "to take away the gods, but in order to convince that the Stoics explain nothing about the gods". Cicero's Cotta adds in regard to 'take away the gods': what could less befit a philosopher (*quid enim philosopho minus conveniens?*)". This addition does not make the case better, on the contrary, because Cotta launches a purely rethorical argument. There was, obviously, no better argument or something to quote in defence of a theologically more acceptable attitude of Carneades... we must observe that it was not always the Stoics that were Carneades' target, as Cicero suggests»). P.Meijer (ibidem) vale-se também de *nat. deor.* 1.4 para demonstrar que a polémica de Carnéades era geral e não apenas anti-estóica: é neste passo que Cícero – na qualidade de autor – afirma que há muitos filósofos que, além de defenderem a existência de uma ordem universal pela qual o mundo se rege, declaram que as estações e os frutos da terra são dádivas dos deuses para o género humano. *Contra quos Carneades ita multa*



exemplo de τόπος baseado no senso comum (cf. *Probabile autem est id, quod fere solet fieri aut quod in opinione positum est aut quod habet in se ad haec quandam similitudinem, sive id falsum est sive verum... eos, qui philosophiae dent operam, non arbitrari deos esse*). Observar-se-á que Cícero aqui se refere às opiniões difundidas, que pouco têm a ver com a discussão filosófica, na qual não há espaço para as generalizações. Mas o preâmbulo ao primeiro livro do *de natura deorum* leva-nos a pensar que a situação era mais complicada: em *nat. deor.* 1.2, Cícero refere os nomes dos filósofos ateus Diágoras de Melos e Teodoro de Cirene, que serão referidos também por Cota, em *nat. deor.* 1.63, com o intuito de enfraquecer o *consensus omnium* usado como prova da existência divina<sup>41</sup>. Trata-se de filósofos menores, claro, mas isso não invalida a inconsistência da observação de Cota: negar os deuses podia ser *conveniens* a um filósofo, tal como Cícero já nos tinha sugerido quando escrevia o *de inventione*. Em suma, a declaração de Cota de *nat. deor.* 3.44 parece estar a encobrir uma realidade que podia ser desconfortável.

Mas é o confronto com Sexto Empírico que nos leva seriamente a duvidar da credibilidade das palavras de *nat. deor.* 3.44. As informações de Sexto (*Contra os professores* 9.182-90), que – como Cícero – refere os sorites de Carnéades contra a existência divina, são bem diferentes das de *nat. deor.* 3.44. No §190, ao concluir a sua exposição dos sorites contra o politeísmo, Sexto escreve: καὶ ἄλλους δὴ τοιούτους σωρίτας οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην εἰς τὸ μὴ εἶναι θεοῦς· ὧν τὸ γόνος ἀπὸ τῶν προεκκειμένων αὐτάρκως πρόδηλον, «e outros sorites do mesmo tipo formula Carnéades<sup>42</sup> para provar que os deuses não existem; mas as suas características gerais emergem com suficiente clareza já dos exemplos que foram dados». Como é evidente, o testemunho de Sexto refere o carácter geral, e não apenas anti-estóico, da argumentação carneadiana: εἰς τὸ μὴ εἶναι θεοῦς<sup>43</sup>. Se

*disseruit* é o que Cícero escreve logo a seguir. O estudioso neerlandês entende que os filósofos referidos em *nat. deor.* 1.4 não são apenas os do Pórtico, identificando assim mais um indício do alcance geral da polémica carneadiana. É porém de dizer que, quase certamente, em *nat. deor.* 1.4 Cícero se refere aos estóicos (cf. JANÁČEK 1965, p. 7: «Das ist die reine Stoische Lehre», em relação a *nat. deor.* 1.4), como sugerido pelo confronto de diversos passos do *de natura deorum* (cf. e.g. *nat. deor.* 2.37, em que se atribui ao estóico Crisipo a convicção de que os frutos que a terra produz foram criados para os animais, por sua vez criados para servirem os homens).

41 Cf. PEASE 1955/58, p. 120; 120-1 para informações sobre Diágoras e Teodoro. Ver também WINIARCZYK 1981.

42 R.Philippson (PHILIPPSON 1945, p. 32) entende que Sexto, ao escrever οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην, se refere não apenas a Carnéades e aos argumentos carneadianos referidos por Clitómaco, mas a vários autores. Na verdade, porém, a construção οἱ περὶ τινα é usada muito frequentemente como perífrase inclusiva: «qualcuno e i suoi (di un gruppo omogeneo, spec. allievi, discepoli, ecc...)», nas palavras de F.Montanari (*Vocabolario della lingua greca*, Milão, 2000, s.v. περί). Cf. também S.Radt (*Noch einmal zu Aischylos. Niobe, Fr. 162 N° 278 M in ZPE 38, 1980, p. 48: «immer inklusiv»*). Também há casos em que, conforme se explica em LSJ s.v. περί, a construção é usada como «periphrastic of the person himself»: neste caso, o referente seria unicamente Carnéades. Recordo que em *Contra os professores* 9.182, ao introduzir os sorites contra o politeísmo, Sexto tinha escrito: ἡρώτηνται δὲ ὑπὸ τοῦ Καρνεάδου καὶ σωριτικῶς τινες... Aqui Sexto atribui os sorites explicitamente a Carnéades. Não se percebe, então, por que razão, em *Contra os professores* 9.190, os sorites deveriam ser atribuídos a outrem (cf. a assertividade de R.Bett [BETT 2015, p. 51]: «The arguments against the existence of gods end with a series of sorites explicitly attributes to Carneades (182-90)»).

43 Teófilo de Antioquia, na sua *Apologia a Autolico* (3.7) diz-nos que Clitómaco recolheu numerosos argumentos sobre o ateísmo: ὅποσα δὲ Κλιτόμαχος ὁ Ἀκαδημαϊκὸς περὶ ἀθεότητος εἰσηγήσατο. Como é sabido, deve-se sobretudo a Clitómaco a transmissão do pensamento de Carnéades, que – conforme sabemos de Diógenes Laércio, 4.67 – explicou em mais de quatrocentos livros (cf. supra, cap. 1, nota 3). É portanto mais que legítimo supor que os

se aceita a hipótese de P.Couissin, para o qual Cícero e Sexto se valeram da mesma fonte<sup>44</sup>, pode-se bem supor que o Arpinate, ao confeccionar o discurso de Cota, tenha suprimido a conclusão ateísta de todas as provas do filósofo de Cirene referidas no terceiro livro do *de natura deorum*<sup>45</sup>. Poder-se-ia, obviamente, considerar a hipótese de um acréscimo sextiano, mas há alguns elementos que nos afastam desse caminho e que vou apresentar.

Examinando de perto a própria argumentação de Cota, apercebemo-nos de que o seu discurso, em alguns pontos, não visa refutar apenas a teologia estoíca. Considere-se o caso de *nat. deor.* 3.38. Aqui o porta-voz de Carnéades afirma que não é possível imaginar um deus desprovido de virtude; assim sendo, não se pode senão atribuir a deus a sabedoria, que consiste na capacidade de discernir o mal do bem. Mas deus, por ser deus, não está sujeito nem ao bem nem ao mal, não tendo - por isso mesmo - necessidade de os discernir: a sabedoria é uma qualidade de que não precisa (cf. *Qualem autem deum intellegere nos possumus nulla virtute praeditum? Quid enim? Prudentiamne deo tribuimus, quae constat ex scientia rerum quid huic opus est dilectu bonorum et malorum, quid autem ratione, quid intellegentia; quibus utimur ad eam rem, ut apertis obscura adsequamur; at opscurum deo nihil potest esse*). Mesmo que Cota não as explicita (e isto pode bem ser entendido como um sinal da reinterpretação mitigada das intenções de Carnéades), as consequências do seu raciocínio são gravemente aporéticas: se deus existe, não poderá senão ser provido de sabedoria. Mas ao ser provido de sabedoria, não será deus. O atributo nega o ente e o ente nega o atributo<sup>46</sup>.

---

argumentos περί ἀθεότητος de que fala o bispo de Antioquia coincidam com os argumentos carneadianos. Acrescento que o nome de Clitómaco, enquanto redactor dos sorites de Carnéades, é explicitamente referido por Sexto (cf. *Contra os professores* 9.182: ...οὗς (scil. os sorites contra o politeísmo) ὁ γνώριμος αὐτοῦ Κλειτόμαχος ὡς σπουδαιωτάτους καὶ ἀντικωτάτους ἀνέγραψεν, ἔχοντας τὸν τρόπον τοῦτον).

44 Cf. COUISSIN 1941, p. 45: «...les ressemblances entre sa rédaction et celles de Sextus sont suffisantes pour faire admettre qu'elles proviennent de la même source». Um dos elementos que levou um estudioso como P.Cropp (CROPP 1909, pp. 31-3) a negar que Cícero e Sexto se valeram da mesma fonte, é o facto de que Sexto prefere indicar os deuses mediante a sua significação metonímica (por exemplo 'o mar' em vez de 'Posidónio'), enquanto Cícero prefere indicá-los pelo nome. Mas, como nota justamente P.Couissin (COUISSIN 1941, p. 45), Cícero às vezes recorre ao sistema usado por Sexto (cf. e.g. *nat. deor.* 3.41: *cum fruges Cererem vinum Liberum dicimus*). Além disso, há outras importantes semelhanças entre a argumentação referida por Sexto e a referida por Cícero (cf. e.g. *Contra os professores* 9.185 ≈ *nat. deor.* 3.51 [sorites sobre Artémis/Diana]; *Contra os professores* 9.186 ≈ *nd* 3.43 e 44 [sorites de tipo genealógico]; *Contra os professores* 9.187 ≈ *nat. deor.* 3.43, 45, 46, 51 [sorites sobre os templos e os cultos]).

45 Cf. SEDLEY 2003, p. 23, nota 34: «Many arguments of the same collection (scil. a de Sexto) are presented by Cicero..., but in the guise of a response to Stoic theology, with the specific atheistic conclusion suppressed».

46 Esta mesma argumentação, em termos mais exaustivos, encontra-se também em Sexto (*Contra os professores* 9.162-3). Com efeito, os argumentos referidos por Cícero não são apresentados com o rigor lógico que Sexto usa. Severo o juízo de M.F.Burnyeat (BURNYEAT 1982, p. 327), que define a exposição de Cota «confused and garrolous». Ver também BETT 2015, p. 51. Assinalo que, em Sexto, a argumentação que foi aqui referida não é explicitamente atribuída a Carnéades (a quem o escritor atribui explicitamente só os sorites contra o politeísmo em *Contra os professores* 9.182 e o que parece ser um acréscimo a um raciocínio mais amplo em *Contra os professores* 9.141). Mas o confronto com o *de natura deorum*, onde todos os argumentos são explicitamente atribuídos ao filósofo de Cirene (cf. 3.29, 3.44, mas também 1.4), deixa poucas dúvidas quanto à autoria carneadiana deste argumento e de outros do mesmo tipo. Mas mesmo supondo que o filósofo de Cirene não tenha sido o autor de certos raciocínios, o testemunho ciceroniano confirma que os usou (cf. HANKINSON 1995, p. 317, nota 11 e atenta a análise de LONG A. 1990, p. 289, nota 5). Ver também P.A. Meijer (MEIJER 2007, pp. 180-6 [praes. p. 183]), que nega a possibilidade de toda a série de argumentos de *Contra os professores* 9.138-90 ser atribuível a Carnéades.

Logo, diria Sexto – mas provavelmente Carnéades - deus não existe. O que Cota aqui invalida é a própria essência do conceito de divindade. Além disso, pode-se realçar o facto de este ponto do discurso de Cota invalidar premissas também platónicas, distanciando-se abertamente do pensamento do fundador da Academia: não tinha sido Platão, no livro décimo das *Leis*, a dizer que os deuses são bons e dotados de virtude<sup>47</sup>?

Há mais um dado que se pode assinalar. Numa secção do terceiro livro do *de natura deorum* (§§ 29-34) Cota produz uma cogente argumentação contra a sempiternidade dos corpos: o seu objectivo é refutar a ideia de sempiternidade do mundo que na concepção imanentista estóica era divino. Não há corpos imortais, diz Cota, logo, não pode haver corpos eternos. Qualquer ser vivo, por ser um ser vivo, terá sensibilidade. Tendo sensibilidade, estará sujeito a solicitações externas. Estando sujeito a solicitações externas, estará sujeito a perecibilidade. Estando sujeito a perecibilidade, não será eterno: assim sendo, o mundo não pode ser eterno. Mas não sendo eterno, não será divino<sup>48</sup>. Exemplares as palavras de *nat. deor.* 3.34: *nullum...animal est sempiternum*, «não há ser vivo que seja sempiterno». Há aqui um problema que A.A.Long assinala e que não pode ser ignorado: «...immortality and everlastingness are notably absent from the Stoic proofs of the world's divinity in Cicero, *de natura deorum*, and from Balbus' account of the Stoic preconception of god. Are the sceptics, then, guilty of *ignoratio elenchi*?»<sup>49</sup>. Com efeito, a sempiternidade e a indestrutibilidade da divindade dificilmente seriam um dogma estóico, pelo menos até Crisipo (ao qual Carnéades principalmente reagia): a ideia de deuses sempiternos e incorruptíveis não se conciliaria com a ideia de conflagração<sup>50</sup>. Em suma, o Pórtico parece ser invulnerável a essa linha

47 Cf. praes. *Leis* 900d-901a. É nesta secção que o ateniense, interlocutor do diálogo, estabelecido que os deuses são bons e absolutamente dotados daquela virtude que consiste em tomar conta de todas as coisas (cf. 900d: ὡς ἀγαθοὶ γε ὄντες πᾶσαν ἀρετὴν τὴν τῶν πάντων ἐπιμέλειαν οἰκειοτάτην αὐτῶν οὖσαν κέκτηνται), diz ser necessário determinar quais as virtudes que pertencem à bondade divina: só desta forma elas poderão ser distinguidas dos vícios, os quais não podem fazer parte da natureza divina, pois a deus só pode caber o que é virtuoso. Das virtudes que o ateniense atribui aos deuses faz parte a sabedoria, de que – como já vimos – Cota se vale para negar a deus o estatuto de divindade (cf. *Leis* 900d: τὸ σοφρονεῖν ≡ *nat. deor.* 3.38: *prudentiam*).

48 Na verdade, essa última asserção não se encontra explicitada no discurso de Cota, mas cf. LONG 1990, p. 285: «It is left to the reader to infer that the non-everlastingness of living bodies renders it impossible that there be gods».

49 LONG A. 1990, p. 285.

50 O facto de a imortalidade e a não-perecibilidade não serem uma prova da existência divina não invalida o facto de elas poderem ser usadas como atributos de deus ou do mundo ou da natureza (os últimos dois para os estóicos são divinos, cf. supra, neste capítulo). Isso é evidente do próprio discurso de Balbo (cf. e.g. *nat. deor.* 2.36; 2.43; 2.54). É um problema muito difícil de se resolver; provavelmente, a elaboração da teoria da conflagração levou o Pórtico a remodelar as suas posições sobre a natureza divina, a fim de resolver (ou limitar) as contradições aporéticas às quais o seu sistema se expunha. É importante sublinhar que o discurso de Balbo revela que os estóicos tinham plena consciência desse problema; Balbo, porém, não o considera insuperável: em *nat. deor.* 2.84-5, ao falar da «compacta natureza do mundo», *mundi... continuata natura*, ele afirma que ela deve sempiternamente manter a ordem que o homem pode constatar, ou então a sua duração e a sua permanência no estado actual deve ser longuíssima e quase infinita. Mas nenhuma dessas duas soluções impede afirmar que o mundo é governado pela natureza (cf. *Quae aut sempiterna sit necessessest hoc eodem ornatu quem videmus, aut certe perdiuturna, permanens ad longinquum et immensum paene tempus. quorum utrumvis ut sit, sequitur natura mundum administrari*). Ver a este propósito as considerações de D.N.Sedley (SEDLEY 2003, p. 23, nota 34): «...it must be borne that in mind that in one acknowledged sense of *kosmos* (the sum total of all word phases: SVF 2.528, 620) all Stoics agreed on the world's

de ataque.

A.A.Long pensa que a polémica deve ser referida unicamente a Antípatro de Tarso, estóico que polemizou contra o contemporâneo Carnéades<sup>51</sup> e que, segundo Plutarco (*As contradições dos estóicos* 1051e), se afastou da doutrina dos seus predecessores afirmando que os deuses eram seres vivos, mas não-perecíveis (cf. ...Ἀντίπατρος ὁ Ταρσεὺς ἐν τῷ περὶ Θεῶν γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ‘πρὸ δὲ τοῦ σύμπαντος λόγου τὴν ἐνάργειαν, ἣν ἔχομεν περὶ θεοῦ, διὰ βραχέων ἐπιλογιούμεθα. θεὸν τοίνυν νοοῦμεν ζῶον μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ εὐποιητικὸν ἀνθρώπων’ εἴτα τούτων ἕκαστον ἀφηγοῦμενος φησιν οὕτω ‘καὶ μὴν ἀφθάρτους αὐτοὺς ἡγοῦνται πάντες.’ οὐδεὶς οὖν ἐστι τῶν πάντων ὁ Χρῦσιππος κατ’ Ἀντίπατρον)<sup>52</sup>: era precisamente esse o binómio que Carnéades impugnava. Ora, se é verídica a informação que nos dá Plutarco, é certo que a argumentação de Carneádes acabava por atingir Antípatro, mas\* também é verdade que o filósofo de Tarso não era o único a defender que deus era um ser vivo não perecível. Emblemático é o caso de Aristóteles, no livro Λ da *Metafísica* (1072b): φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ: τοῦτο γὰρ ὁ θεός. «Afirmamos que deus é um ser vivo (ζῶον = *animal*), eterno (αἰδῖος = *sempiternus*) e óptimo, de maneira que lhe pertencem uma vida e um tempo contínuos e eternos: isto é deus». E a bem dizer, a argumentação de Cota negava também um aspecto da visão cosmo-teológica que se depreende do *Timeu* de Platão, em que o deus e sumo

---

eternity, thus leaving a certain scope for reconciling differences». Também não é de excluir a possibilidade de o discurso de Balbo, em que se regista o uso do conceito de *aeternitas* em relação ao mundo ou aos corpos celestes, ser influenciado pelo estoicismo pós-paneciano (cf. LONG A.1990, p. 289, nota 17): Panécio – como é sabido – rejeitava a conflagração (cf. supra, cap. 1, nota 32). Em todo o caso, como explica A.A.Long (ibidem), as referências de Balbo à sempiternidade de deus e da natureza, podem ser entendidas como «untechnical references». Por óbvias razões cronológicas, a argumentação de Carnéades, que Cota expõe em *nat. deor.* 3.29-34, não pode ter Panécio como alvo.

51 Cf. praes. Numénio, em Eusébio, *Preparação evangélica* 14.8.10 (= *S.V.F.* 3.Ant.6). Ver também Plutarco, *A loquacidade* 23 (= *S.V.F.* 3.Ant.5); Cícero, fragmento de *Ac. post.* 1 em Nónio, 65.11 (= *S.V.F.* 3.Ant.4); Diógenes Laércio, 4.64 (= *S.V.F.* 3.Ant.7); Estobeu, *Florilégio* 119.19 (= *S.V.F.* 3.Ant.7).

52 É possível que Antípatro, coerentemente com estes seus enunciados, tenha rejeitado também a doutrina da conflagração (cf. LONG 1990, pp. 286-7), a qual - se nos confiarmos nas palavras de Filon de Alexandria (*Sobre a incorruptibilidade do mundo* 15 [= *S.V.F.* 3.Diog.27 / *S.V.F.* 3.Boeto.7]) e no testemunho de Ário Dídimo (em Eusébio, *Preparação evangélica* 15.18.2 [= *S.V.F.* 3.Zen.Tars.5]), já com Diógenes, Boeto e Zenão de Tarso (discípulo de Crisipo, que não deve ser confundido com Zenão de Cítio, fundador da escola) tinham começado as dúvidas sobre a conflagração (cf. VIMERCATI 2004, pp. 64-5). Existe um caso, i.e., Diógenes Láercio, 7.142, em que Antípatro é citado em conjunto com outros estóicos que se pronunciaram sobre a geração e destruição do cosmos. Isto, em si, não indica que Antípatro defendeu a conflagração. E não é de excluir que o Antípatro referido por Diógenes seja não Antípatro de Tarso, mas sim Antípatro de Tiro, que o autor tinha citado em 7.139 (cf. SEDLEY 2003, p. 23, nota 33).

\* Assinalo que, a partir deste momento, até ao fim do parágrafo (viz. «...isto é, *animal*»), as minhas observações dependem completamente de um contributo de D.N.Sedley (SEDLEY n.p.), ainda não publicado, que o autor quis amavelmente enviar-me. O contributo desenvolve os temas analisados por ocasião de um colóquio que teve lugar em Atenas (*Plato's Academy: a Survey of the Evidence, Athens, Greece, 12-16 December 2012*- título da comunicação de D.N.Sedley: *Carneades' Theological Arguments*, proferida a dia 12 de dezembro, na sessão pós-meridiana. Informações sobre o colóquio no sítio electrónico referente ao [link](http://repository.edulll.gr/edulll/handle/10795/3526) que se segue: <http://repository.edulll.gr/edulll/handle/10795/3526>). Especifico que o uso que fiz do estudo foi autónomo, não tendo recebido nenhum esclarecimento ou comentário por parte do seu autor: assim sendo, o eventual mau uso ou a interpretação possivelmente errada das conclusões do professor D.N.Sedley será de imputar unicamente à minha responsabilidade.

artífice é definido explicitamente ζῷον (cf. 39ε: ἥπερ οὖν νοῦς (scil. do deus sumo artífice) ἐνούσας ιδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῷον, οἷαί τε ἐνεισι καὶ ὄσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διανοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν), isto é, *animal*. Em suma, a polémica teológica do filósofo de Cirene parece ter um espectro muito mais amplo do que as equilibradas palavras de *nat. deor.* 3.44 deixam entender.

Mas podemos concluir, com base nos dados aqui expostos, que Carnéades propugnava o ateísmo? A resposta quase certamente deverá ser 'não'. Já vimos que, se se aceita a interpretação clitomaquiana, deverá concluir-se que Carnéades, ao opor-se às teses defendidas pelos seus adversários, queria demonstrar a absoluta impossibilidade de dar a aprovação a seja o que for: a não-existência dos deuses não granjearia a sua aprovação. Muito provavelmente, a sua posição – no caso dos argumentos contra a existência divina – foi a de um ateísta negativo, que pratica a negação, mediante o *disserere contra*, evitando fazer da mesma exercício tético<sup>53</sup>: em suma, Carnéades não era um ateísta absoluto<sup>54</sup>. Mas o que é certo é que, como explica D.N.Sedley, o que a tradição atribui a Carnéades é um importante catálogo de argumentos que estão na base do tipo de ateísmo positivo. «In the history of atheism they deserve to be acknowledged as such»<sup>55</sup>.

Acrescente-se que é igualmente improvável que o filósofo de Cirene, ao privar de facto a religião dos seus fundamentos teológicos, chegasse a uma conclusão anti-religiosa no âmbito da vida prática: como nos relembra L.Credaro<sup>56</sup>, Carnéades foi director de uma sociedade, a Academia, que tinha um carácter religioso muito acentuado, celebrava sacrifícios em honra a Apolo e venerava as musas<sup>57</sup>. Mas daí a falar de religiosidade carneadiana, como L.Credaro faz<sup>58</sup>, o passo pode ser grande. Na minha opinião, as únicas conclusões que podemos tirar da justa observação do estudioso italiano é que Carnéades, publicamente, teve comportamentos compatíveis com a religião grega do seu tempo: um respeito convencional que não implica necessariamente o problema da crença e que pode ser considerado como sendo substancialmente estranho à reflexão amadurecida no âmbito da discussão teológica, que devia seguir um percurso muito diverso.

Dito isto, pode-se suspeitar que que *nat. deor.* 3.44 não é a única manifestação da cautela do discurso de Cota. Com efeito, Cota parece flutuar entre a assertividade e a dúvida quando analisa o problema da existência dos deuses. Académico, mas também pontífice, não se atreve a negar os deuses pátrios: a sua fé, diz em *nat. deor.* 3.6, deriva do ensinamento dos antepassados, e aceita-a

---

53 Não será supérfluo recordar que o ateísmo negativo se caracteriza pela rejeição da presença de deus, mas sim pela afirmação da sua ausência ou da sua indemonstrabilidade. Neste último caso, adquire características muito parecidas com o agnosticismo. Sobre estes problemas, ver BULLIVANT 2013.

54 Cf. GÖRLER 1994, p. 887: «Karneades war kein dogmatischer Atheist und kann auch den eigenen Beweisen gegen die Existenz von Göttern keine absolute Gültigkeit zugesprochen haben».

55 SEDLEY 2013, p. 149.

56 Cf. CREDARO 1893, vol. 1, pp. 249-50.

57 Sobre os aspectos religiosos da Academia, mais informações infra, cap. 5, nota 14.

58 Cf. CREDARO 1893, vol 1, p. 250.

facilmente, «mesmo sem nenhuma prova», *nulla ratione reddita*. Esta é provavelmente uma profissão de fideísmo prático<sup>59</sup>, certamente comum entre os romanos do tempo de Cícero<sup>60</sup>. No plano da investigação filosófica, porém, a situação é bem diferente. Em *nat. deor.* 1.61 Cota afirma que a existência dos deuses é para ele objecto de forte perplexidade, a tal ponto que chega às vezes a duvidar dela (cf. *Multa enim occurrunt, quae conturbent, ut interdum nulli (scil. os deuses) esse videantur*). Mas em virtude de uma concessão argumentativa, um tanto forçada, em *nat. deor.* 1.62 aceita reconhecê-la, pois dirigindo-se a Veléio afirma: *Sed vide, quam tecum agam liberaliter: quae communia sunt vobis cum ceteris philosophis non argumentando dubiam facis, attingam, ut hoc ipsum; placet enim omnibus fere mihi que ipsi in primis deos esse*. «Mas vê quão generosamente eu me comporto contigo: não vou tocar nos princípios que vocês partilham com outros filósofos, como este que aqui se discute, pois a existência divina é aceite quase por todos, e sobretudo por mim»<sup>61</sup>.

59 Devo a fórmula a M.Sachot, «fidéisme pratique» (cf. SACHOT 1991, p. 377). Esta atitude de Cota esteve sujeita a diversas interpretações: Th.Zieliński (ZIELIŃSKI 1908, pp. 45-6), considera a personagem de Cota como um antecipador dos "pragmáticos" papas do Renascimento, e assinala o caso de Leão X. G.W.R.Ardley, pelo contrário, vê na atitude de Cota um exemplo de genuína religiosidade: ao renunciar à racionalização, o pontífice dá uma autêntica prova de fé (cf. ARDLEY 1973, p. 50: «...he must in justice have an honoured place in the gentile *praeparatio evangelica*»). Mais sugestões na nota seguinte.

60 É muito provável que esta declaração de Cota reproduza os conteúdos de uma secção do *Timeu*, 40d (ver também as *Leis*, 885d), em que Platão escreve que é necessário aceitar a fé herdada pelos antepassados, embora eles falem dos deuses sem argumentos verosímeis ou necessários (sobre esse aspecto, ver LÉVY 1992, pp. 572-3 e 578. Ver também KLEYWEGT 1961, p. 129, que reflecte mais especificamente sobre o discurso de Cota). É certamente plausível supor que o *Timeu*, pela sua característica de diálogo antidogmático, em que se recusam conclusões certas e se faz apelo ao εἰκὼς λόγος (ou εἰκὼς μῦθος), estivesse no número das leituras preferidas pelos expoentes da Academia dita céptica (cf. MORESCHINI 1969, pp. 428-9; cf. Cícero, *Ac.* 1.46 para uma interpretação em sentido antidogmático da filosofia platónica). Mas se se aceita a interpretação de D.N.Sedley - à qual eu aderi explicitamente nesta segunda secção do capítulo - sobre a atenuação da dialéctica de Carnéades por influxo da releitura filoniana, pode-se supor que as evocações platónicas de *nat. deor.* 3.6 denunciem a introdução de conteúdos platónicos devida ao Larisseu. Seja qual for o factor que terá influenciado a declaração de *nat. deor.* 3.6, julgo ser possível sugerir que existe uma certa distância entre o discurso da personagem do diálogo platónico e o discurso de Cota. *Timeu*, depois da declaração de fé nos deuses dos antepassados de 40d, descreve genealogicamente as relações entre os deuses (cf. 40e-1b): de Gaia e Urano nasceram Oceano e Tétis; destes dois nasceram Fórcis, Cronos e Reia; de Cronos e Reia, nasceram Zeus e Hera e todos os seus irmãos, aos quais se acrescentam os filhos que destes nasceram. Surge aqui um problema; se estes deuses nasceram, serão por natureza corruptíveis, pois em *Tim.* 27d *Timeu* tinha feito uma distinção importante entre aquilo que é sempre e não tem nascimento e aquilo que nasce e nunca é: a partir do momento em que um ente nasce, ele será apenas imitação do ser e, como tal, estará destinado à perecibilidade. *Timeu* resolve a situação da seguinte forma: o criador do universo, o demiurgo, embora relembrando aos deuses gerados o seu estatuto de corruptibilidade, afirma que todos os entes por ele criados não são dissolúveis se ele não quer que assim seja. E ele não quer que assim seja. A vontade do criador é, portanto, a de evitar a dissolução dos outros deuses, garantido assim a sua imortalidade. É interessante notar que o discurso de Cota, em *nat. deor.* 3.43, reproduz o clima da argumentação platónica, mas para chegar a uma conclusão muito diferente: coerentemente com o que tinha comunicado em *nat. deor.* 3.6, Cota afirma que, no que diz respeito aos deuses, aprendeu coisas melhores do rito pontifício e da tradição dos antepassados que da doutrina estóica. Logo a seguir ataca Balbo com um sorites contra o politeísmo - devido a Carnéades - que analisa as relações de parentesco entre os deuses: se Júpiter e Neptuno são deuses, então Orco, o irmão deles, também o será, tal como o serão os rios que, conforme dizem, correm nos inferos: Aqueronte, Cócito, Piriflegetonte, e também Caronte e Cérbero devem ser considerados deuses. Mas isso é inadmissível: por essa razão, nem Orco será um deus. Sendo assim, nem os seus irmãos Júpiter e Neptuno o serão. Em suma, se em Platão a relação de parentesco descreve a linhagem divina dos membros de um panteão aprioristicamente aceite, no discurso de Cota ela serve para negar o estatuto de divindade. Não sei se o discurso de Cota revela as marcas de uma reacção directa de Carnéades ao raciocínio platónico do *Timeu*. O que me parece viável sugerir é que a fé *nulla ratione reddita* de Cota não revela a mesma "reverência teológica" que transparece nas páginas do *Timeu* platónico.

61 Escolhi a forma 'aceitar' para traduzir o *placet* do texto latino, mas ver as observações de D.Fott (FOTT 2012, p.

Vejamos agora o que acontece em *nat. deor.* 3.10: Cota reprova a Balbo o recurso a argumentações que, na tentativa de demonstrar a existência dos deuses, acabam por surtir o efeito contrário. *Adfers haec omnia argumenta, cur dii sint, remque mea sententia minime dubiam*, «Aduzes todos estes argumentos para demonstrares a existência divina e, na minha opinião, tornas dúbio aquilo que para mim o não é minimamente»: a ideia subjacente ao seu discurso é que a existência divina não pode ser submetida a racionalização. Não podemos não notar que essa mesma existência divina, em *nat. deor.* 1.61 sujeita a avaliação extremamente dubitativa, aqui é dita ser *minime dubia*<sup>62</sup>. Julgo que este aspecto não é irrelevante, especialmente se reflectirmos sobre o facto de Cota falar na qualidade de académico, cuja característica principal - tendo em consideração as declarações de Cícero no *Lucullus* - era precisamente a dúvida: (cf. *Luc.* 8: *Neque inter nos et eos, qui se scire arbitrantur, quicquam interest, nisi quod illi non dubitant quin ea vera sint, quae defendunt*).

Pode-se logo suspeitar que Cícero ajusta o discurso académico, dando espaço a um tipo de religiosidade que lhe era provavelmente estranho. O Arpinate sabe que ser seguidor da filosofia de Carnéades não fluidifica a relação com as questões religiosas e não perde ocasião para reflectir sobre o problema junto dos seus leitores. Em *div.* 1.8-9, como já antecipei (p. 44), a personagem de Quinto afirma que as teses de Carnéades, expostas por Cota no diálogo sobre a natureza dos deuses, mesmo não tendo demolido a sua opinião, lhe deram um forte abalo. Intervém então a voz mitigadora de Marco, que afirma que o objectivo de Cota era o de confutar os estóicos, e não o de suprimir a religião. Mas Quinto não aceita de bom grado esta explicação e rebate que a moderação que o irmão atribui ao discurso de Cota, e que a própria personagem de Cota professa, parece uma hábil estratégia para não contradizer as opiniões comuns: na verdade, parece-lhe que Cota chega a negar que os deuses existem. Não obstante, Quinto reconhece que a religião foi suficientemente defendida - *satis defensa* - pelo discursos de Balbo, porta-voz do estoicismo: por essa razão, não considera necessário replicar. Ora, esta última declaração não corresponde ao conteúdo da conclusão do *de natura deorum*. Em *nat. deor.* 3.94, Balbo sente o dever de responder ao potente discurso do seu amigo pontífice, em nome da defesa dos altares e dos santuários dos deuses. Esta possibilidade, porém, é-lhe negada pelo facto de que o dia acaba: está na hora de todos se retirarem e a resposta estóica é adiada para uma data indefinida. Até lá, fica-se com a sensação de que a

---

161: «The word placet... can... mean "it pleases" or (with *mihi*) "I accept". To say "it pleases me" is less than an affirmation that gods do exist, but to say "I accept" may be an affirmation. Cicero uses an ambiguous word when he could use a number of other expressions (e.g., *puto*, *arbitror*, *opinor*, *mihi persuasum est*) if he wanted Cotta to affirm clearly that gods exist».

62 A contradição é notada também por D.Fott (cf. FOTT 2012, p. 165: «That statement may seem surprising from someone who said in Book 1 that many disturbing things sometimes caused him to think that no gods exist»). Para o estudioso norte-americano, a declaração de Cota pretende preservar a coerência com as declarações de apego à religião pátria (cf. e.g. *nat. deor.* 3.6, já analisado na página anterior).

palma da vitória cabe a Cota<sup>63</sup>. Em suma, ao contrário do que Quinto afirma em *div.* 1.9, a religião não foi *satis defensio*, e é o próprio Balbo quem no-lo relembra.

Estes elementos sugerem a ideia de um Cícero constantemente em tensão entre a admiração pela dialéctica devastadora da Academia e a exigência de esmorecer o seu impacto. Também é significativo o facto de o Arpinate recordar ao leitor que certos temas só podem ser tratados em plena liberdade num contexto íntimo. Em *nat. deor.* 1.61, Cota diz que negar a existência dos deuses é difícil numa assembleia pública, *contio*, mas torna-se fácil numa reunião entre amigos, *in consessu familiari*. Marco, em *div.* 2.28, considera necessário o respeito pela *aruspicina rei publicae causa*. Logo a seguir, porém, ao referir-se a si próprio e a Quinto, e ao evocar a atmosfera íntima da sua conversa na vila de Túsculo, diz que estão a sós (cf. *sed soli sumus*) e que podem procurar a verdade sem atrair a inimizade de ninguém. Longe das obrigações para com o estado, os dois irmãos podem tomar a liberdade de debater sobre temas que, nos ambientes públicos, é mais conveniente evitar. Em suma, é o próprio Cícero quem delimita o terreno de acção e legitimidade da discussão académica. E como veremos no capítulo sétimo, no *de legibus* a Academia de Arcesilau e Carnéades é banida do debate sobre a construção do estado ideal, sendo definida *perturbatrix*.

Cota, em *nat. deor.* 1.57, ao dirigir-se a Veleio (que acaba de expor a teologia epicurista) revela a verdadeira essência do método académico: a sua vocação é demonstrar o falso, não estabelecer o verdadeiro. Se alguém lhe pergunta uma opinião, talvez não responda nada (cf. *rogas me qualem naturam deorum esse dicam: nihil fortasse respondeam*); «...the beauty of being an Academic philosopher - diz D.Wardle<sup>64</sup> - was that his job was to knock down others' sandcastles, not to build any of his own». Cícero, quando se esforça em atenuar os aspectos mais contundentes da dialéctica de Carnéades, demonstra o quão difícil é gerir as instâncias de uma filosofia vocacionada para a demolição, no âmbito do debate romano sobre as questões religiosas<sup>65</sup>.

Disto isto, há um aspecto que dificilmente conseguiremos negar: essa cautela, no *de divinatione*, apesar de ser às vezes directamente evocada (recordo o *soli sumus* de *div.* 2.28), é ultrapassada pelo vigor do ataque de Marco. A própria polémica antidivinatória de Carnéades, provavelmente atenuada pela releitura filoniana, mas por sua própria natureza destinada a produzir conclusões a-téticas, fica aquém daquela linha que o ataque de Marco, que é o mesmo de Cícero autor em *div.* 2.148-9, não se coíbe de superar. Quais foram as razões que estiveram na origem de tanta

---

63 Algumas considerações, mas muito breves, sobre a sensação de "incompletude" dada pela declaração de Balbo em *nat. deor.* 3.94 em PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 323.

64 WARDLE 2006, p. 28.

65 Cf. TIMPANARO 1994, p. 261: «Si può sostenere... che Cicerone ha per primo «romanizzato la filosofia greca», non si è limitato a esporre dottrine greche come un contributo culturale che rimaneva tuttavia esterno alla società romana. Bisogna tuttavia spiegare come egli si sia reso più difficile il compito aderendo alla filosofia neoaccademica e non allo stoicismo, che...era la filosofia professata dalla maggior parte degli intellettuali suoi contemporanei, ed era la più facilmente conciliabile con l'ideologia etico-religiosa dei conservatori romani ...».



veemência? Veremos na parte final deste estudo a solução que, promovido pelas observações dos especialistas, me atrevo a sugerir.

γ\_\_\_ **A dialéctica académica e a existência divina: nota sobre *div.* 2.41.** Em *div.* 1.82-4, Quinto expõe a prova ontológica da adivinhação. A explicação, que se baseia nas argumentações de Diógenes, Crisipo e Antípatro (cf. § 84: *Hac ratione et Chrysippus et Diogenes et Antipater utitur*) articula-se da seguinte forma:

- os deuses existem;
- os deuses são providenciais;
- se são providenciais, não podem senão ocupar-se do género humano, dando-lhe a capacidade de prever o futuro por meio da adivinhação<sup>66</sup>.

CONCLUSÃO: a adivinhação existe.

A réplica de Marco, no segundo livro do *de divinatione*, visa demolir as premissas desse raciocínio. Ela é meticolosamente preparada em *div.* 2.103, pela explicação sobre a infinitude do todo devida a Epicuro<sup>67</sup>, que pode ser assim resumida:

- tudo aquilo que é finito tem uma extremidade;
- tudo aquilo que tem uma extremidade pode ser visto de um ponto a ele externo;
- o todo, pelo facto de ser todo, não pode ser visto de ponto externo, que estaria inevitavelmente compreendido no todo.

CONCLUSÃO: se não pode ser visto de um ponto a ele externo, o todo não tem extremidades que o delimitem: deve ser necessariamente infinito.

Os três pontos da argumentação gozam de um acordo universal. Dado que as informações que elas contêm servem de premissa, e dado que as premissas são incontestes, a informação contida na conclusão será demonstrada. Verifica-se, assim, o enunciado de Epicuro sobre a infinitude do todo. Não se pode dizer que o mesmo valha para a argumentação de Quinto de *div.* 1.82-4. Mediante um eficaz uso do *argumentum e dissensu*, Marco, em *div.* 2.104, afirma que a providência não pode ser usada como premissa: nem todos estão dispostos a conceder que os deuses são providenciais. Vejam-se, por exemplo, os casos de Epicuro e Énio, os quais decididamente negam que os deuses se ocupem dos homens. Marco não pára aqui e decide subir até à premissa maior: nem a existência dos

66 O uso da providência (*providentia* / *πρόνοια*) na teoria estóica da adivinhação encontra-se eficazmente resumido em Diógenes Laércio, 7.149 (= *S.V.F.* 1.174): para os estóicos, qualquer forma de adivinhação tem fundamento, se é que existe a providência (cf. *καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασι, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι*).

67 Para as outras fontes sobre esse argumento epicurista, ver PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 522.

deuses pode ser tida como um ponto firme, uma vez que, tal como a providência, ela não goza do consenso universal (cf. *quod ipsum non ab omnibus conceditur*). Uma vez que não pode ser admitida como premissa, todo o desenvolvimento do raciocínio desaba (cf. *Iacet igitur tota conclusio*)<sup>68</sup>.

Em *div.* 2.41, porém, Marco tinha feito uma apreciação diferente da existência divina. Os estóicos são aqui acusados de criarem uma relação de interdependência entre a premissa e a conclusão, pois ele afirmam que: se os deuses existem, a adivinhação existe; mas os deuses existem, logo a adivinhação existe (cf. *div.* 1.9 [*Quintus loq.*]: *Ego enim sic existimo, si sint ea genera divinandi vera de quibus accepimus quaeque colimus, esse deos, vicissimque, si di sint, esse qui divinent.*). Marco, em consonância com o que tinha antecipado em *div.* 1.10, explica que este *modus ratiocinandi*, se invertido, pode levar à conclusão que segue: a adivinhação não existe, logo os deuses não existem. (cf. *Cur igitur vos induitis in eas captiones, quas numquam explicetis? Ita enim cum magis properant, concludere solent: "si di sunt, est divinatio; sunt autem di; est ergo divinatio." Multo est probabilius: "non est autem divinatio; non sunt ergo di." Vide quam temere committant ut, si nulla sit divinatio, nulli sint di*). Demonstrada a reciprocidade aporética do raciocínio estóico, Marco faz uma consideração independente das suas finalidades dialécticas: *Divinatio enim perspicue tollitur, deos esse retinendum est*, «A adivinhação elimina-se com toda a facilidade, enquanto a existência dos deuses deve ser mantida». Aquela mesma existência que em *div.* 1.10 e 2.104, é minada pelo dissenso dos sábios, aqui é objecto de aceitação apriorística: Cícero aqui habilita a premissa maior do raciocínio de Quinto.

No debate sobre a teologia ciceroniana, *div.* 2.41 não parece ter suscitado grande interesse nos estudiosos. Até onde me é facultado saber, o único que lhe dedica alguma importância é A. Russo, o qual, no seu trabalho de 1978, *Scettici Antichi*, assim o comenta: «Così lo Scetticismo è il primo a introdurre quello che, nella Scolastica Medievale, si chiamerà *argumentum fidei*»<sup>69</sup>. A leitura de A. Russo corre o risco de ser apressada: não há nenhuma evidência de que os académicos cépticos faziam de deus o objecto de uma aceitação passiva. Nunca como neste caso podemos socorrer-nos das palavras de J.F. Budde referidas a Carnéades, que já vimos supra (p. 45): «Profecto, cui omnia incerta sunt, illi nec, Deum existere, certum esse potest». Ademais, *deos retinendum esse est* não é decerto uma afirmação débil: o tom é dogmático. Leiam-se, por contraste, as palavras de *div.* 1.10, pronunciadas por Marco em resposta a Quinto, o qual tinha exposto a relação de reciprocidade entre adivinhação e deuses: *et natura significari futura sine deo possunt et, ut sint di, potest fieri ut nulla ab iis divinatio generi humano tributa sit*. «Por um lado, a natureza pode anunciar o futuro sem os

68 Sobre esse ponto do discurso de Marco, considerações úteis em REPICI 1995, p. 187.

69 RUSSO 1978, p. p. 321, nota 23.

deuses; por outro lado, assumindo que os deuses existem, é possível que eles não concedam ao gênero humano a possibilidade da adivinhação». Aqui, o reconhecimento da existência divina não é assertivo, mas – muito pelo contrário – é dado de uma forma extremamente concessiva: *ut sint di*. Podemos então legitimamente supor que o *deos esse retinendum est* de *div.* 2.41 seja uma inserção ciceroniana, que confirmaria - se assim fosse - a sensação que já tivemos ao analisar o *de natura deorum*: Cícero acredita na existência divina e tem de se desvincular das malhas da dialética de Carnéades para poder pôr em realce essa sua convicção.

### CAPÍTULO 3: A ADIVINHAÇÃO E O DESTINO

**α\_ Os problemas do *de divinatione*.** Segundo nos explica Quinto, em *div.* 1.125-7, o futuro, para os estóicos, é como que o desenrolar-se da corda do tempo (cf. § 127: *quasi rudentis explicatio*). Já existe, logicamente, sendo o resultado inelutável de causas já presentes: o futuro é fruto do destino. Muito eloquentes as palavras de *div.* 1.125: *Fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat.* «Chamo 'destino' àquilo que os gregos denominam εἰμαρμένη, isto é, a ordem serial das causas, que faz com que cada causa, estando ligada a outra causa, produza por isso mesmo um efeito. Esta é a verdade sempiterna, que flui desde o princípio dos tempos. Assim sendo, nada aconteceu que não tivesse que acontecer, e do mesmo modo não acontecerá nada cujas causas eficientes não estejam já presentes na natureza».

Tudo isto explica a possibilidade da adivinhação: mediante a adivinhação, prevê-se aquilo que – na linha do tempo – já aconteceu. O homem não tem capacidade para calcular todos os resultados de todas as causas: o único ser capaz de determinar com exactidão o resultado que a concatenação causal produz é deus, que transmite aos homens os sinais daquilo que está por acontecer. Esses sinais são precisamente sinais de causas: são o resultado do cálculo que não está ao alcance do homem, dada a falibilidade do género humano. Querendo representar – e simplificar - este conceito com um exemplo, pode-se dizer que o sinal divinatório, sobre o qual a profecia se baseia, é o número 10 enquanto resultado da expressão matemática  $\{[(3+8) \cdot (3 \cdot 3)]: 11\} + 1$ . O homem aprende só o resultado de um cálculo feito por outrem, isto é, deus, não cabendo a ele a resolução da expressão.

Num sistema tão rigidamente determinista, em que cada evento não pode senão acontecer, não pode – obviamente – haver espaço para o acaso; o acaso, para os estóicos, existe só logicamente, não tendo nenhum estatuto ontológico<sup>1</sup>. É essa a informação que nos transmite Teodoreto de Cirro, em *Terapêutica das doenças helénicas* 6.15 (= *S.V.F.* 2.97): καὶ οἱ ἐκ τῆς Ποικίλης ὀνομασμένοι

<sup>1</sup> Confio a Voltaire a tarefa de expressar o conceito: «...on sait que l'hasard n'est rien. Nous avons inventé ce mot pour exprimer l'effet connu de toute cause inconnue» (*Le philosophe ignorant*, § XIII [= *Œuvres complètes de Voltaire avec des notes et une notice historique sur la vie de Voltaire*, Paris, ed. C.Furne, 1837, tomo 6, p. 26]).

ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογῷ, «os do Pórtico Pintado dão do acaso a definição de 'causa desconhecida da razão humana'»: a partir do momento em que é uma causa, o acaso não pode senão estar incluído na εἰμαρμένη, que é precisamente uma 'concatenação de causas', εἰρμός αἰτιῶν, nas palavras de Aécio (*Opiniões dos filósofos* 1.28.4 [= S.V.F. 2.917]). O comentador vergiliano Sérvio parece ter presente essa noção, pois em *ad Aen.* 8.334 (= S.V.F. 2.972) afirma que Vergílio acaba de alguma forma por aglutinar os conceitos de destino e acaso, porque fala como um estóico (cf. *FORTUNA OMNIPOTENS ET INELUCTABILE FATUM. secundum Stoicos locutus est, qui nasci et mori fatis dant, media omnia fortunae: nam vitae humanae incerta sunt omnia. unde et miscuit, ut quasi plenum ostenderet dogma: nam nihil tam contrarium est fato quam casus; sed secundum Stoicos dixit*). Em suma, aquilo que aparenta ser causal é na verdade o resultado de uma causa escondida à qual, na ausência de uma explicação etiológica satisfatória, se dá o nome de acaso<sup>2</sup>.

Quinto é claro, em *div.* 1.125, ao afirmar que é a própria razão que nos obriga a reconhecer que é o destino o responsável pelo acontecer (cf. *Fieri igitur omnia fato ratio cogit fateri*). O conceito será frisado poucas linhas depois, em *div.* 1.127 (cf. *...cum fato omnia fiant, id quod alio loco<sup>3</sup> ostendetur*). A definição que o irmão de Cícero dá da adivinhação, em *div.* 1.9, é perfeitamente coerente com essa ideia: a adivinhação é *earum rerum quae fortuitae putantur praedictio atque praesensio*, «a predição e a presciência daquelas coisas que se consideram casuais», mas – pode-se bem acrescentar uma glosa – casuais não são<sup>4</sup>. «Quintus – diria J.Céard<sup>5</sup> – n'est pas un piètre défenseur de la divination»

Os problemas surgem quando vimos que a réplica de Marco acaba por perder de vista o significado, a pregnância e a sensatez da definição dada pela personagem do seu irmão. Vejamos o texto de *div.* 2.13: *Sed animadverti, Quinte, te caute et ab iis coniecturis quae haberent artem atque prudentiam, et ab iis rebus quae sensibus aut artificiis perciperentur, abducere divinationem*

2 Uma definição de acaso muito parecida é dada por Cícero nos *topica* (§ 63): dado que nada acontece sem causa – diz o Arpinate – o acaso é precisamente o resultado de uma causa obscura e escondida (cf. *Cum enim nihil sine causa fiat, hoc ipsum est fortuna, qui eventus obscura causa et latenter efficitur*). A diferença entre Cícero e os estóicos é que o primeiro atribuía ao acaso, *fortuna*, um estatuto ontológico, e não meramente lógico: a existência da categoria do 'fortuito' invalidava *ipso facto* a ideia de predestinação (cf. e.g. *div.* 2.15-8, onde as noções de *fors*, *fortuna*, *casus* e *eventus* são usadas em oposição à de predestinação).

3 Estou de acordo com HIRZEL 1985, tomo 1, pp. 540-1, em identificar o *alius locus* com o *de fato* (cuja escrita será anunciada *expressis verbis* em *div.* 2.3). É decerto problemático, como recorda PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 323, o facto de Quinto afirmar que noutra ocasião será demonstrado que tudo acontece em virtude do destino: «...that work (scil. *de fato*) contains no positive exposition of Stoic views, but rather an attack upon them». Mas, como nos relembra Cícero em *fat.* 1, o tratado sobre o destino devia ter, no plano original, a forma de uma *disputatio in utramque partem*. *Div.* 1.127 confirma o que Cícero diz no *de fato*, e permite, na minha opinião, esboçar a hipótese de que o Arpinate queria dar à personagem de Quinto o papel de defensor da teoria estóica da εἰμαρμένη. Provavelmente Cícero, ao pôr na boca do irmão as palavras de *div.* 1.127, já prefigurava a presença dele no *de fato*, que, em virtude do *casus quidam* referido em *fat.* 1, passou a ser um *disserere contra*, em vez que uma *disputatio in utramque partem*. Para uma resenha doxográfica sobre a questão, consulte-se YON 1933, p. IX, nota 1.

4 GUILLAUMONT 2006, p. 220, nota 59, muito atentamente relaciona a definição de Quinto com Séneca, *ep.* 117.19: *haec quae fortuita dicuntur*.

5 CÉARD 1996<sup>2</sup>, p. 10.

*eamque ita definire: divinationem esse earum rerum praedictionem et praesensionem quae essent fortuitae.* «Mas notei, ó Quinto, que astutamente separas a adivinhação quer das conjecturas que se baseiam no conhecimento técnico e na clarividência, quer das coisas que são percebidas mediante os sentidos ou a providência, e assim a defines: 'a adivinhação é a predição e o pressentimento das coisas que se devem ao acaso': *quae essent fortuitae*: dizer 'coisas fortuitas' não é o mesmo que dizer 'coisas que se consideram fortuitas'. A diferença é substancial<sup>6</sup>.

Ainda mais claro o texto de *div.* 2.19: *Aut si negas esse fortunam, et omnia, quae fiunt quaeque futura sunt, ex omni aeternitate definita dicis esse fataliter, muta definitionem divinationis, quam dicebas praesensionem esse rerum fortuitarum. Si enim nihil fieri potest, nihil accidere, nihil evenire, nisi quod ab omni aeternitate certum fuerit esse futurum rato tempore, quae potest esse fortuna?* «Mas se negas que existe o acaso e dizes que tudo aquilo que acontece e acontecerá já está fatalmente estabelecido desde o princípio dos tempos<sup>7</sup>, muda a definição de adivinhação, que dizias ser a presciência das coisas fortuitas. Com efeito, se nada pode acontecer, nada suceder, nada resultar a não ser o que desde o princípio dos tempos foi decidido que aconteceria num momento preciso, o que é que vem a ser o acaso?». Marco, ao mesmo tempo, atribui ao irmão afirmação de que o acaso não existe e a afirmação de que a adivinhação se refere a coisas causais: por outras palavras, atribui a Quinto um *modus argumentandi* paradoxal, que nunca caracteriza o seu discurso.

C.E.Schultz vê nisso o sinal de escasso *fair play* por parte de Marco, que, ao alterar a definição de Quinto, põe na boca da personagem do irmão palavras que se auto-invalidam<sup>8</sup>. Aceitando-se a interpretação da estudiosa norte-americana, dever-se-á acusar Cícero de "fabricação de provas falsas": com efeito, a definição da adivinhação que Marco atribui a Quinto não é a mesma definição que Quinto dá em *div.* 1.9. Mas mesmo tendo em conta a grande tendenciosidade do *de divinatione* (que ainda para mais C.E.Schultz não admite<sup>10a</sup>) podemos supor em Cícero tanta desonestidade, ainda para mais tão pouco subtilmente praticada? Provavelmente não. A proposta de Th.Schiche de 1875 (*De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione*)<sup>9</sup>, à qual aderem A.S.Pease e S.Timpanaro<sup>10</sup>, parece-me uma válida alternativa: as incongruências reveladas pela leitura do

6 É interessante ver a maneira como essa diferença não choca muito F.Sanchez "o céptico", que junta as duas definições na mesma argumentação: «...definitur a Cicerone divinatio, earum rerum quae fortuitae putantur, praesensio et praedictio. Dicit porro fortuitorum: quia de necessariis non est divinatio, sed certa scientia, ut quod cras orietur sol...» (*Tractatus philosophici [De divinatione per somnum, ad Aristotelem]*, Roterdão, ed. A. Leers, 1649, p. 193).

7 Devo a ESCOBAR 1999, p. 170, o uso da fórmula «desde o princípio dos tempos [desde el principio de los tiempos]» para traduzir *ex omni aeternitate*.

8 Cf. SCHULTZ 2014, p. 69: «...an instance... of M. not playing fairly, by turning a defensible position (that things that appear to happen without a cause can, in fact, have a cause) into an impossible one (that things that happen randomly, i.e., without a cause, can be predicted)».

10a Relembro que C.E.Schultz é "seguidora" da corrente inaugurada por M.Beard, cf. supra, intr., p. XVI).

9 SCHICHE 1875, pp. 8-9; 29-30.

10 Cf. TIMPANARO 1988, pp. LXIII; LXV-VI; XCIII; 336, nota 22; PEASE 1973<sup>2</sup>, pp. 23 e nota 102 ibidem; 68; 371; 378; não se afasta desse proposta GUILLAUMONT 2006, p. 220.

primeiro e do segundo livro podem ser imputáveis ao uso não coordenado de duas fontes diferentes. A definição de Quinto de *div.* 1.9 dependerá de uma fonte posidoniana ou de conteúdo posidoniano<sup>11</sup>. Relembro, a esse propósito, que Cícero, em *div.* 1.6, atribui a Posidônio cinco livros sobre a adivinhação (cf. *edidit... quinque noster Posidonius*) e que o próprio Quinto, em *div.* 1.125, nos comunica que, ao indicar o destino (conjuntamente com a existência divina e a natureza) enquanto prova da existência da adivinhação, segue a argumentação do filósofo de Apameia (cf. *Quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo, de quo satis dictum est, deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda*). Uma definição de adivinhação que não punha minimamente em causa a ideia de destino omnicompreensivo (relembro *div.* 1.125: *fieri igitur omnia fato ratio cogit fateri*) pode ser bem referida àquele que desse mesmo destino fazia uma prova da existência da adivinhação. As réplicas de Marco do segundo livro, pelo contrário, dependerão de uma definição da adivinhação pré-posidoniana, provavelmente imputável a Antípatro<sup>12</sup>, contemporâneo de Carnéades, que contra o filósofo de Cirene travou verdadeiras lutas dialécticas, das quais, porém, conforme sabemos dos testemunhos antigos, saiu sempre derrotado<sup>13</sup>.

O que se pode legitimamente suspeitar é que Marco, ao reagir à argumentação posidoniana do irmão, adapte os argumentos de Carnéades, que, por óbvias razões cronológicas, não visavam atingir a doutrina de Posidônio. Essa tentativa de adaptação, pelo visto não completamente bem sucedida, pode estar na base das incongruências que foram assinaladas.

11 Cf. SCHICHE 1875, p. 9: «Indicatur iam ipsa illa definitione (scil. a de *div.* 1.9), auctorem eius nihil omnino fortuitum putasse. Hanc autem sententiam ad defendendam divinationem a Posidonio adhibita esse Cicero exponit sub finem libri I (§ 125 „nihil est factum quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat”) idque ita, ut dubitari omnino nequeat, quin Cicero illic Posidonii librum excerpat. Inde conici potest, Ciceronem etiam definitionem, de qua agimus, cum hac sententia arte cohaerentem legisse in Posidonii de divinatione libris quinque (scil. os referidos em *div.* 1.6)». A. Schmekel, do mesmo modo, imputava a Posidônio a noção de 'casualidade putativa', relacionando-a com a concepção rigidamente determinista expressa em *div.* 1.125 (cf. SCHMEKEL 1892, p. 322, nota 2: «Das hat Posidonius gethan Cic. div. I 5, 9 : (divinatio) est earum rerum, quae *fortuitae putantur*, praedictio atque praesensio. Denn dass der Ton auf putantur liegt zeigt er ebds. 55, 125: *fieri igitur omnia fato ratio cogit fateri*»).

12 É difícil atribuir as definições da adivinhação dadas por Marco em *div.* 2.13 e 2.19 a Crisipo, cuja definição parece ser outra, conforme se infere de *div.* 2.130, que será analisado infra, p. 63. Excluída a hipótese crisipiana, poder-se-ia considerar a possibilidade de a fonte pré-posidoniana de algumas partes do segundo livro do *de divinatione* ser Diógenes que, como nos relembra Cícero em *div.* 1.6, escreveu um livro sobre a adivinhação. Também merece ser considerada a possibilidade de a fonte ser Boeto, que – segundo nos informa Cícero em *div.* 1.13 e 2.47 – foi autor de um autêntico esforço científico, provavelmente destinado a dar uma estrutura etiológica às teorias estóicas da adivinhação. Mas dada a contemporaneidade de Carnéades e Antípatro, a hipótese de atribuir as definições de *div.* 2.13 e 2.19 ao filósofo de Tarso parece-me sem dúvida a mais plausível. Em todo o caso, o modelo grego que inspirou *div.* 2.13 e 2.19 visava reagir a um dos mestres estóicos compreendidos entre Crisipo e Panécio (o qual, de entre as fontes pré-posidonianas, é quase certamente uma hipótese a descartar: como nos relembra Cícero em *div.* 1.6 e *Luc.* 70, o Ródio nutria fortes dúvidas em relação à adivinhação, de maneira que parece difícil que dela tenha dado elaborado uma definição). Cf. SCHICHE 1875, p. 29: «Quoniam autem demonstravimus, illam [scil. a definição da adivinhação] in libro priore propositam referendam esse ad Posidonium, atque scimus, a Chrysippo divinationem aliter definitam fuisse... iam consequitur, eum Academicum Graecum, cuius libro in hac scriptionis parte Cicero usus est, refutare studuisse Stoicos, qui post Chrysippum et ante Panaetium fuerunt sectae sui principes»).

13 Os testemunhos sobre a disputa entre Antípatro e Carnéades são indicados supra, cap. 2, nota 51.

Seria injusto, na minha opinião, olhar para a questão do ponto de vista ultra-científico da *Quellenforschung*, que levou não raro a considerar Cícero como pouco mais que um compilador/tradutor dos conteúdos das fontes gregas de que dispunha<sup>14</sup> e a tentar descobrir aquilo que não é de Cícero a partir unicamente da obra de Cícero<sup>15</sup>; não faltou quem, como R.Hoyer, se impôs a tarefa de estudar a obra ciceroniana com o intuito de recuperar a profundidade do pensamento do nobre espírito grego, abafada pela ignorância típica dos romanos diletantes<sup>16</sup>. No caso específico do *de divinatione*, essa leitura seria ainda mais inadequada, uma vez que – como já vimos no primeiro capítulo – Cícero faz um uso extremamente original dos argumentos antidivinatórios, aclimatando-os ao contexto da adivinhação romana e enriquecendo-os com conteúdos que revelam uma participação activa e pessoal no debate sobre a possibilidade ou impossibilidade de se adivinhar o futuro. Por outro lado, porém, segundo creio, seria igualmente injusto negar que, em alguns casos, a dependência do modelo grego age em detrimento de uma correcta reelaboração dos argumentos filosóficos. É possível que atrás das desatenções ciceronianas se esconda a pressa, por sua vez relacionada com a extraordinária e prolífica rapidez da produção literária dos anos 45/44<sup>17</sup>; mas mesmo tendo em conta estas atenuantes, não creio ser injustamente anticiceroniano supor que neste caso o Arpinate tenha preferido refugiar-se na "reedição da fonte" a tentar compreender a profundidade dos argumentos que põe na boca da personagem do irmão.

14 Esse estigma, por assim dizer, foi sem querer alimentado pelo próprio Cícero, que – em *ad Att.* 12.52 (cujo texto é infelizmente viciado por uma corruptela) – usa o termo ἀπόγραφα para se referir a alguns dos deus escritos (cf. § 3: *de lingua Latina securi es animi. dices † qui alia quae scribis † ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt; verba tantum adfero quibus abundo*). De um modo geral, pode-se afirmar que a *Quellenforschung* deu valor absoluto a essa declaração, entendendo que a definição de ἀπόγραφον podia servir para todos os escritos filosóficos ciceronianos (nesse aspecto foi antecipada por J.F.Gronow, que já no século XVII interpretava a frase ciceroniana desta forma [*M. Tullii Ciceronis epistularum libri XVI ad T. Pomponium Atticum*, editados por J.G.Grefe, Notas do editor e *notae integrae* devidas a P.Vettori, P.Manuzio, L.Malaspina, D.Lambyn, F.Orsini, J.F.Gronow, M.Jungk et al., Amsterdão, 1684, tomo 2, p. 390]: «Scito me illa Philosophica, quae scribo, tantum vertere e Graecis, et propemodum describere; ideo magnae meditationis non sunt»). Veja-se porém a subtil interpretação de LÉVY 1992, pp. 181-6. Recordo que Cícero especifica em diversas ocasiões que ele não é simplesmente um tradutor de modelos gregos (cf. *off.* 1.6; 2.60). Em *fin.* 1.6 especifica que ele não pertence ao número dos *interpretes*, que realizam traduções quase literais (cf. POWELL 1995b, p. 278). Parecer-me-ia deveras ingrato supor que fossem *excusationes non petita*!

15 Veja-se, a esse propósito, o terreno metodológico em que se coloca R.Caldini Montanari (CALDINI MONTANARI 1979, p. 339), certamente oposto ao de alguns representantes da *Quellenforschung*: «Un'applicazione della nozione di fonte in senso stretto per essere veramente utile e feconda non può a mio parere prescindere da precisi confronti obiettivi, e non può basarsi solo su incongruenze nell'architettura del discorso generale, che possono dipendere da svariati motivi, e che, essendo oltretutto assai difficili da individuare con criteri metodologici precisi, sono per lo più sottoposti a giudizi che non possono che essere soggettivi, e spesso impressionistici». Sobre os "vícios" da *Quellenforschung* (mas também os méritos), remeto para as reflexões de C.Lévy (LÉVY 1992, pp. 59-74).

16 Cf. HOYER 1898, p. 39: «Als Philologe aber sieht man durch den trüben Unverstand des römischen Dilettanten hinein in die Tiefen edler griechischer Geister».

17 A hipótese de as obras de Cícero serem apenas ἀπόγραφα serviu não raro para explicar a extraordinária prolificidade da produção ciceroniana em tão breve tempo. Já G.Schütz, em *M. Tullii Ciceronis opera quae supersunt omnia ac deperditorum fragmenta*, Leipzig, 1817, tomo 15, p. 26, escrevia: «Quicquid sit, ut minus miremur tam brevi tempore Ciceronem tot libros conscripsisse, cogitandum est, quod ipse ad Atticum mense Quintili A.U. 708 scripsit... [segue o texto de *ad Att.* 12.5.2.3]». A realidade dos factos parece ser muito mais simples (ou muito mais complicada, se se preferir): Cícero trabalhou forte e feio (cf. e.g. *ad fam.* 9.26.4: *cotidie aliquid legitur aut scribitur* / *ad Att.* 12.38.1: *at ego hic scribendo dies totos nihil equidem levor, sed tamen aberro*).



Outro ponto importante da polémica antidivinatória de Marco é o problema da utilidade da adivinhação: se é verdade que tudo acontece em virtude da predeterminação, e se é verdade que é a própria predeterminação a explicar a existência da adivinhação, dever-se-á pela mesma lógica concluir que prever o futuro é inútil, uma vez que, por ser predeterminado, ele não poderá ser mudado. «De que me vale a adivinhação, se tudo acontece em virtude do destino?», *Si omnia fato, quid mihi divinatio prodest?* pergunta Marco em *div.* 2.20. Com efeito, o próprio discurso de Quinto, no primeiro livro, tinha explicitamente referido a possibilidade de a previsão do futuro ser compatível com formas de cautela activa. Em *div.* 1.29, o porta-voz do estoicismo afirma que as predições infaustas, tal como os outros auspícios, os prodígios e os sinais celestes não dizem porque algo acontece; apenas anunciam que acontecerá, se não se tomarem providências (cf. *Etenim dirae, sicut cetera auspicia, ut omina, ut signa, non causas adferunt, cur quid eveniat, sed nuntiant eventura, nisi provideris*). Se é verdade tudo aquilo que foi dito sobre o destino e a impossibilidade da acção humana, aquele *nisi provideris* de Quinto – que decididamente defende a existência do *fatum* – destoa, e não pouco: como se podem tomar providências se o futuro não pode ser mudado?

Análoga é a situação de *div.* 1.82: Quinto tenta tirar valor às críticas dos detractores da adivinhação, segundo os quais conhecer o futuro seria inútil: «seremos mais prudentes se o conhecermos» [cf. *neque nostra nihil interest scire ea quae eventura sint (erimus enim cautiores, si sciemus)*]. Como devemos interpretar a cautela de Quinto? Com efeito, o irmão de Cícero não explica a maneira como ela se compatibiliza com a tese exposta em *div.* 1.27, isto é: *omnia fato fiunt*<sup>18</sup>. Do mesmo teor o texto de *div.* 2.130: segundo nos informa Marco, neste caso é o próprio Crisipo, defensor de um sistema determinista, quem considera a adivinhação como sendo propedêutica à *procuratio* e à *expiatio*; a ideia da profilaxia é atribuída directamente ao Pórtico, ou melhor, ao seu representante mais de destaque (cf. *Chrysippus quidem divinationem definit his verbis: 'vim cognoscentem et videntem et explicantem signa, quae a dis hominibus portendantur'; officium autem esse eius praenoscere, dei erga homines mente qua sint quidque significant, quemadmodumque ea procurentur atque expientur*). Existe, pois, uma grande dificuldade, para a qual – será melhor admiti-lo desde já – dificilmente se encontrará uma solução.

P.Oltramare<sup>19</sup> – apoiando-se em Séneca – entende que o primeiro estoicismo considerava inútil qualquer actividade profiláctica que estivesse ligada ao exercício da adivinhação: em *nat. quaes.* 2.35, o Cordubense fala de uma *rigida secta* que aceita os ritos de expiação com um sorriso, vendo neles apenas uma consolação para uma mente insana (cf. *Quid ergo? expiationes procurationesque quo pertinent, si immutabilia sunt fata? - Permite mihi illam rigidam sectam tueri eorum, qui*

18 Cf. GUILLAUMONT 2006, pp. 221-2, nota 65.

19 OLTAMARE 1961<sup>2</sup>, p. 86, nota 2. Mesma opinião manifestam G.Scarpat (SCARPAT 1977, p. 48), embora não a argumente; J.Mansfield (MANSFELD 1979, p. 131); S.E.Fischer (FISCHER, 2008, p. 191).

*excipiunt <risu> ista et nihil uota esse aliud quam aegrae mentis solacia existimant*). A *rigida secta*, para P.Oltamare, seria de identificar com o estoicismo antigo de Crisipo e outros. É porém de dizer que Diogeniano (em Eusébio, *Preparação evangélica* 4.3 [= *S.V.F.* 2.939]), ao reagir à noção estóica de utilidade da adivinhação, que Crisipo admitia apesar da predeterminação (cf. Diogeniano, *ibidem*), recorre a um raciocínio que se desenvolve em torno do conceito de φυλάσθαι, que, como explica A.Magris<sup>20</sup>, pode corresponder ao que Cícero, em *div.* 2.130, indica com os verbos *procurare* e *expiare*. O φυλάσθαι não é atribuído directamente a Crisipo, mas parece difícil supor que Diogeniano o usasse para reagir a um enunciado crisipiano sobre a adivinhação, se esse enunciado não contemplasse de alguma forma a ideia de profilaxia<sup>21</sup>. Além disso, como nota atentamente F.Guillaumont<sup>22</sup>, em *nat. deor.* 3.93 Cota afirma que os estóicos defendem a utilidade dos *vota* (cf. *Sed quomodo idem dicitis non omnia deos persequi, idem voltis a dis immortalibus hominibus dispertiri ac dividi somnia — idcirco haec tecum, quia vestra est de somniorum veritate sententia —, atque idem etiam vota suscipi dicitis oportere?*). O passo não nos dá nenhuma indicação cronológica, de maneira que a observação de Cota pode ser referida quer ao primeiro estoicismo, quer ao estoicismo mais recente. Acrescente-se *nat. deor.* 2.163: é neste passo que Balbo, porta-voz do estoicismo, afirma que graças às previsões muitos eventos aconteceram segundo o desejo dos homens e para a sua vantagem, e muitos perigos foram esconjurados.

Assim sendo, é legítimo suspeitar que a *rigida secta* de que fala Séneca em *nat. quaes.* 2.35 não seja de identificar com o vétero-estoicismo<sup>23</sup>. Pela mesma lógica, podemos imaginar que as declarações de Quinto de *div.* 1.29, 1.82, e as de Marco de 2.130 reproduzam de um modo bastante fiel um aspecto específico da teoria estóica da adivinhação já a partir de Crisipo, que – como nos lembra *div.* 1.6 – foi o primeiro dos estóicos que «expôs toda a doutrina da adivinhação em

20 MAGRIS 1990, p. 55 e *ibidem*, nota 6.

21 Cf. o inciso de H.vonArnim em *S.V.F.* 2.939 depois de ...ἐφ' ἡμῖν ὄντος τοῦ φυλάσθαι τε καὶ μὴ φυλάσθαι): «quae ipsa (scil. as reflexões sobre a importância da profilaxia) quoque Chrysippi sententiam spectare videntur».

22 GUILLAUMONT 2006, pp. 232-3.

23 H.M.Hine (HINE 1981, p. 369) supõe que Séneca – com a forma *rigida secta* – não se refira a nenhuma escola filosófica em particular: a ineficácia das preces – diz o estudioso – é um tópico debatido não apenas no âmbito da disputa filosófica. Não parece haver elementos para se aceitar a hipótese de M.F.A.Brok (BROK 1995, p. 475), que vê atrás da *rigida secta* uma referência aos epicuristas.

dois livros», *totam de divinatione duobus libris explicavit sententiam*: tudo acontece por força da predeterminação, mas os ritos expiatórios têm a sua utilidade<sup>24</sup>. É difícil imaginar a maneira como

24 Os textos antigos deixam-nos supor que os estóicos tenham reflectido muito sobre o problema da utilidade da adivinhação. Os problemas para quem hoje se dedica ao estudo desse aspecto do estoicismo têm a ver sobretudo com o facto de as fontes serem quase sempre tendenciosamente anti-estóicas. Alexandre de Afrodísia (*Sobre o destino* 31 [=S.V.F. 2.941]) testemunha-nos – polemicamente – o esforço dos defensores da mântica de conjugar a adivinhação com a ideia de predestinação. Se tudo acontece em virtude do destino – diz Alexandre – por que razão os oráculos têm a forma de uma proposta, como se fosse possível fazer ou não fazer o que o vaticínio prescreve? E cita a este propósito o oráculo da Pítia a Laio (referido por Eurípide, *Fenícias* 19): se Laio tivesse um filho, grandes desgraças abater-se-iam sobre a sua casa. A forma do vaticínio é condicional: 'se x então y'. A resposta dos defensores da adivinhação – segundo nos informa Alexandre – terá sido a seguinte: o oráculo não serviu para precaver Laio, mas sim para dar origem à cadeia causal que levaria à morte dele. Se o deus não tivesse alertado Laio, Édipo não teria sido exposto no monte Citeron e não teria tido início a sucessão de eventos que nos conhecemos. Aqui Alexandre reagia quase certamente a Crisipo (contra GUILLAUMONT 2006, p. 246: «...il nous paraît douteux qu'Alexandre ait pu la trouver [scil. a explicação referida por Alexandre] telle quelle chez Chrysippe ou chez un autre Stoïcien»); Diogeniano (em Eusébio, *Preparação evangélica* 4.3 [=S.V.F. 2.940]) diz-nos que Crisipo se valia do mito de Édipo para explicar a imutabilidade do destino. Embora, como nos explica F.Guillaumont (cit., p. 246, nota 149), Diogeniano não nos diga claramente a maneira como o filósofo estóico o usava, parece difícil ignorar as linhas de contacto entre o seu testemunho e o de Alexandre. Ademais, Alexandre de Afrodísia diz *expressis verbis* que o seu argumento se dirige àqueles que ovacionam a mântica e ao mesmo tempo entendem que ela se justifica mediante a potência do destino: difícil referir estas palavras a outros que não sejam os estóicos. Se se aceita que *Sobre o destino* 31 é de referir a Crisipo, devo dizer que, ao contrário de F.Guillaumont (cit., p. 246, nota 149), não creio que a explicação referida por Alexandre contraste com a ideia de providência: se acreditarmos nas palavras de Calcídio (*Comentário ao Timeu* 144 [= S.V.F. 1.551]), para Crisipo o destino e a providência coincidem. Parece, aliás, que foi precisamente essa a inovação do mestre de Solos em relação a Cleanthes, para o qual tudo o que é causado pela providência acontece fatalmente, enquanto o contrário não se verifica (cf. Calcídio, *ibidem*). A morte de Laio, na sua tragicidade, podia ser entendida por Crisipo como a consequência inevitável de um destino providencial. Essa interpretação pode ser corroborada com o que diz R.Sharples (SHARPLES 1983, p. 166): Crisipo, provavelmente, interpretava a morte de Laio como o resultado (segundo a minha leitura fatal e logo providencial) da maldição dos labdácidas (sobre essa versão do mito, ver LLOYD-JONES 1973<sup>2</sup>, pp. 120-2). Resta, porém, o problema da utilidade da profilaxia, que – conforme sabemos de *div.* 2.130 – Crisipo parecia aceitar: o esforço profilático de Laio surtiu o efeito contrário ao que Laio procurava. Devemos entender a "falsa profilaxia" de Laio também como um meio de concretização do plano providencial que tinha predisposto a sua morte? É nisto que deverá ser vista a utilidade da adivinhação? Na minha opinião, a hipótese não é absurda. O problema é que os textos não nos dizem nada explícito a esse respeito. Séneca, em *nat. quaes.* 2.37-8 propõe uma solução parecida com a referida polemicamente por Alexandre de Afrodísia (e que F.Guillaumont [GUILLAUMONT 2006, p. 235], supõe ser devida a Posidónio, mas que, na minha opinião, à luz do testemunho de Alexandre, pode do mesmo modo ser referida a Crisipo): a quem objecta que, se é necessário que algo aconteça e que, ao mesmo tempo, os votos são irrelevantes no caso em que algo não esteja destinado a acontecer, Séneca diz que não se pode ignorar o meio termo que existe entre o acontecer e o não-acontecer: uma coisa pode estar destinada a acontecer, mas só se se fizerem votos; o destino, neste caso, inclui o acontecimento e os votos que se fizerem para propiciar o acontecimento. A utilidade da adivinhação é logo explicada com a fatalidade da mesma: de que serve o arúspice? Ele é um servidor do destino. O mesmo papel cabe ao médico: recuperar-se de uma doença dever-se-á tanto ao médico como ao destino, na medida em que o médico será o intermediário do destino, ao proporcionar o bom estado de saúde que o destino determinou (H.M.Hine [HINE 1981, p. 371] vê na função que Séneca atribui ao arúspice e o médico a aplicação da argumento crisipiano da 'confatalidade', com que o mestre de Solos se propunha resolver o 'argumento preguiçoso': possível argumento em prol da matriz crisipiana deste argumento senequiano?). Em suma, os votos e as preces estão incluídos na lei do destino. M.Vegetti, num artigo de 1994 (*L'utilità della divinazione. Un argomento stoico in Tolomeo...* [=VEGETTI 1994]), sugere uma possível solução a partir de um passo da obra astrológica de Cláudio Ptolemeu conhecida como *Tetrabiblos* (1.3.5). É neste passo que o autor propõe um argumento em prol da utilidade da astrologia: saber o futuro com antecedência pode ajudar o espírito a preparar-se para a aceitação do mal, pois as coisas inesperadas podem suscitar terrores incontroláveis. Segundo M.Vegetti, o passo contém alguns elementos da doutrina de Crisipo sobre as paixões. O termo ἀπροσδόκητον, que Ptolemeu usa, remete-nos para *Tusc.* 3.52, em que o Arpinate atribui explicitamente a Crisipo uma reflexão sobre o imprevisto que gera dor (cf. ...*etiam Chrysippo ita videri scio, quod provisum ante non sit, id ferire vehementius*). Note-se que a noção de *necopinatum* / ἀπροσδόκητον é também afluída em *div.* 2.22-3, mas em sentido anti-divinatório. O tópico da familiarização com os males futuros, que Ptolemeu também trata, remete para aquele προενημεῖν ('habituar-se') que, segundo o testemunho de Galeno (*As opiniões de Hipócrates e Platão* 4.7), ocupava um lugar importante na reflexão de Posidónio sobre a pré-ciência dos males. A sugestão de M.Vegetti é que a teoria

as duas premissas se podiam conjugar com a doutrina da εἰμαρμένη, de maneira que a polémica de Marco é à primeira vista muito eficaz. Mas há um aspecto que gostaria de realçar. A discussão sobre a imutabilidade era muito mais antiga que o estoicismo e Crisipo: a reflexão sobre a impotência perante a irreversibilidade do destino alberga no pensamento grego pelo menos desde os tempos de Homero. É o próprio Cícero quem no-lo relembra, em *div.* 2.25: é neste passo que, ao referir-se à morte inelutável de Sarpedão às mãos de Pátroclo, narrada por Homero em *Π* 431-8, recorda a resignação de Júpiter face ao destino que tocava ao filho. E continua com a citação – traduzida – de um verso grego de autoria ignota<sup>25</sup> que dizia assim: «O que está destinado a acontecer ultrapassa Júpiter supremo», *quod fore paratum est, id summum exsuperat Iovem*. E como não lembrar o verso 30 da décima segunda *Pítica* de Píndaro, em que o poeta afirma que «ao que está destinado não se pode escapar», τὸ δὲ μόρσιμον οὐ παρφυκτόν? Parece-me difícil supor que os estóicos não tivessem dado uma resposta mais elaborada da que a menosprezante crítica de Marco pressupõe.

É certo que o medio-estoicismo de Posidónio tentou aperfeiçoar as teorias elaboradas pelos seus predecessores, incentivado não apenas pelos ataques de Carnéades (aos quais já tinha reagido Antípatro), como também pelo desacordo do seu mestre Panécio (referido por Cícero em *div.* 1.6 e *Luc.* 70). Mas é igualmente certo que nem o *de divinatione* nem outros testemunhos nos explicam claramente a maneira como os estóicos se propunham sair do beco (se é que alguma vez estiveram nele encurralados). Pessoalmente, julgo que um dos aspectos mais saborosos do *de divinatione* é representado pelas duas alternativas perante as quais o diálogo – mas não o seu autor – coloca os seus leitores: ou se considera que os estóicos foram – seja dito em termos deliberadamente indelicados (que ao mesmo tempo, a meu ver, reproduzem o clima do discurso de Marco) – uns perfeitos idiotas, ou se acredita, a despeito da tendenciosidade ciceroniana, que foram os edificadores de um sistema que, embora não inatacável, foi extraordinariamente elaborado e sólido e que uma tradição voraz nos impede hoje de conhecer integralmente. Eu – valendo-me unicamente

---

posidoniana do προενημεῖν se terá desenvolvido a partir da reflexão de Crisipo sobre os males inesperados. Obviamente, nada era mais eficaz do que a adivinhação para o indivíduo se familiarizar antecipadamente com um futuro que, se incógnito, o apanharia desprevenido, com graves consequências para a quietude interior. Em suma, a utilidade da adivinhação poderia residir na possibilidade de reprimir as paixões. O problema, mais uma vez, é que os textos nunca explicitam a relação entre a adivinhação e a pré-ciência específica dos males futuros, de maneira que tudo fica confinado a um arriscadíssimo plano conjectural (específico que M. Vegetti apresenta a sua proposta de uma forma equilibradíssima, deixando em aberto a possibilidade de a utilidade da adivinhação residente no προενημεῖν não ser um argumento *stricto sensu* estóico, mas sim «...uno sviluppo personale di Tolomeo, o comunque dell'ambiente a lui contemporaneo, a partire dalla teoria del *proendemein* che egli poteva aver reperito nei testi di Posidonio, un autore che gli era probabilmente noto anche per altri aspetti» [VEGETTI 1994, p. 228]). Há outro obstáculo: as paixões, para os estóicos, ou pelo menos para Crisipo, são corporais, enquanto realidades sensíveis (cf. praes. Plutarco, *As contradições dos estóicos* 19 [= *S.V.F.* 3.85]: αἰσθητά). Reprimi-las quer dizer intervir directamente num corpo que, como tal, está sujeito à acção causante da εἰμαρμένη. Em suma: reprimir paixões que surgiriam se o futuro fosse incógnito quer dizer modificar o destino.

25 PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 390, afirma que «...the original of the verse is not preserved, but the sentiment is a commonplace», e cita uma longa série de paralelos. TIMPANARO 1988, pp. 340-1, nota 42, sugere interrogativamente «...Euripide, Menandro, verso proverbiale adèspoto?».

do critério de uma preferência quase instintiva - adiro à segunda opção, e refiro, a este propósito, um passo das *noctes Atticae*, 7.2.15, em que Gélio declara citar o *de fato* de Cícero<sup>26</sup>: *Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur*. «Crisipo, afanando-se e tomando a peito a tarefa de explicar de que modo tudo acontece por força do destino e, <ao mesmo tempo>, existe algo que está ao nosso alcance, acaba por se meter num beco sem saída». É provavelmente no esforço e no suor de Crisipo, ao qual certamente se acrescentaram o esforço e o suor de Diógenes, Antípatro, Boeto e Posidónio, que estavam contidas as respostas para as nossas interrogações; respostas que, com toda a probabilidade, nunca aprenderemos e que só podemos imaginar.

**β\_\_ Breve nota sobre *div.* 1.119.** Os estóicos – diz Quinto de *div.* 1.118 - não admitem que os deuses se interessem pelas características das entranhas dos animais: isso seria indigno da sua grandeza. Julgam, porém, que o mundo foi formado desde o início (cf. *ita a principio incohatum esse mundum*) de uma forma tal que determinados eventos são antecipados por determinados sinais: alguns residem nas entranhas dos animais, outros no voo das aves, outros nos relâmpagos, outros nos fenómenos prodigiosos, outros nos corpos celestes, outros nas visões de quem sonha, outros na vozes dos delirantes. Os sinais presentes na natureza antecipam infalivelmente o futuro: uma profecia errada tem a ver unicamente com a incapacidade, por parte dos profetas, de dar uma interpretação exacta dos sinais que a natureza indefectível fornece. Existe pois uma força divina, *vis divina*, que permeia o cosmos, regulando da mesma forma os comportamentos humanos<sup>27</sup>. A escolha de uma vítima sacrificial, precedente a cerimónia de sacrifício aruspical, por sua vez propedêutica ao *responsum*, pode ser orientada pela *vis divina*: a escolha nunca será casual, porque determinada por uma força superior. Do mesmo modo, no próprio instante em que a vítima está a ser sacrificada, pode produzir-se uma mudança nas suas entranhas; mas nem isto será casual, uma vez que foi determinado pela própria *vis divina* que permeia a natureza: num ápice a natureza pode tirar ou acrescentar algo.

Isso - segundo Quinto - é exemplificado, de uma forma excepcionalmente clara, pelo que aconteceu pouco antes da morte de César. O episódio é referido em *div.* 1.119. Quando César

---

26 Cf. *Itaque M. Cicero in libro, quem de fato conscripsit, cum quaestionem istam diceret obscurissimam esse et implicatissimam..* Segundo D.P.Marwede (MARWEDE 1989, pp. 15-6 e 244), o fragmento referido por Gélio é de colocar entre os §§ 45 e 46 do *de fato*. Ver também as considerações de Á.Escobar (ESCOBAR 1999, p. 332, nota 159).

27 Em última instância, a *vis divina* de Quinto, no seu carácter necessitante (cf. *div.* 1.118: *Hoc autem posito atque concesso, esse quandam vim divinam hominum vitam continentem, non difficile est, quae fieri certe videmus, ea qua ratione fiant suspicari*) pode ser entendida como uma das manifestações do destino, que – conforme nos explica Proclo (*Comentário a 'Os trabalhos e os dias'* v. 105 [= S.V.F. 2.929]), para os estóicos podia coincidir com a mente de Júpiter.

realizou um sacrifício, no dia em que se sentou pela primeira vez no assento de ouro, e apareceu em público com uma veste purpúrea<sup>28</sup>, não se encontrou o coração no touro que tinha sido imolado: dado que não há animal que possa viver sem coração, a sua ausência aquando do sacrifício só pode ser explicada mediante a intervenção da natureza. César não ficou chocado pela estranheza do facto, apesar de o arúspice Espurina lhe dizer que havia motivos para se temer que ele perdesse o juízo e a vida, sendo o coração a origem dos dois. No dia seguinte, um novo facto invulgar aconteceu, pois o fígado de outro animal sacrificado não tinha a extremidade superior. Ora, diz Quinto, os deuses manifestaram estes sinais *ut* (scil. César) *videret interitum, non ut caveret*. Seguirei a interpretação mais comum, segundo a qual o *ut* que antecipa *videret* é de interpretar como uma conjunção subordinante com valor final: «para que visse a morte, não para que a evitasse». Esta interpretação leva-nos necessariamente a reconhecer que existe uma discrepância entre este passo e as informações dadas por *div.* 1.29 e 1.82: nestes dois últimos casos, a utilidade da adivinhação reside na possibilidade de se precaver dos eventos futuros, e não apenas na sua previsão<sup>29</sup>.

A.S.Pease, reconhecida a contradição, explica-a imputando-a às duas fases de redacção do *de divinatione*: uma, anterior e outra posterior à morte de César<sup>30</sup>. *Div.* 1.119, por óbvias razões, não pode senão pertencer à segunda. Assim sendo, *div.* 1.82 (o estudioso norte-americano não cita *div.* 1.29 nesta secção do seu comentário, mas o facto não me parece ter consequências relevantes) seria de relacionar com a fonte estóica, ou uma das fontes estóicas das quais o primeiro livro depende, enquanto *div.* 1.119 é o expediente mediante o qual Cícero «intrudes into the Stoic argument a bit of his own opposition to divination»<sup>31</sup>. Provavelmente – permito-me interpretar – A.S.Pease terá entendido que, ao realçar a inutilidade da resposta aruspical de Espurina, que não salvou César da morte, Cícero – mediante a personagem do irmão – punha em destaque a inanidade das técnicas preditivas, antecipando assim a sua acalorada polémica do segundo livro. Se foi isto o que

28 Sobre a simbologia monárquica subjacente ao assento dourado e à veste purpúrea, ver MONTERO 2001, pp. 238-9. Ver também Cícero, *Phil.* 2.85.

29 É importante sublinhar que, mesmo que a função da adivinhação consistisse numa previsão impotente de um futuro inevitável, para Cícero seria inútil. Priamo – diz Marco em *div.* 2.22-3 – teria tido uma vida de infelicidades se na sua juventude tivesse aprendido o que o destino lhe tinha reservado para o último período da sua vida; inútil teria sido para Marco Crasso, no auge da riqueza, saber que estava destinado a morrer de uma morte inglória, depois de o seu filho ser massacrado e o seu exército destruído para lá do rio Eufrates; Pompeio nunca se teria alegrado por ser três vezes cônsul, pelos seus três triunfos, pela glória ligada aos feitos memoráveis, sabendo que morreria de morte violenta, depois de perder o exército e ser abandonado por todos; César, finalmente, teria vivido uma vida de angústias, se a adivinhação lhe tivesse revelado que morreria no senado, e que depois da sua morte ninguém – nem os escravos – se aproximaria do seu corpo deitado no chão. *Certe igitur ignoratio futurorum malorum utilior est quam scientia*. «Portanto, ignorar os males futuros é certamente mais útil do que conhecê-los», diz Marco no § 33. *Div.* 2.105 (*Magnus Dicaearchi liber est nescire ea melius esse quam scire*) deixa intuir que a ideia da inutilidade da pré-ciência dos males futuros fazia parte também do Perípatos. Provavelmente, o livro que Cícero nesse passo atribui a Dicaearco é de identificar com o tratado *A descida de Trofónio* (Ἡ εἰς Τροφωνίου κατάβασις), de que dispomos apenas fragmentos), cf. ESCOBAR 1999, p. 237, nota 296; WEHRLI 1967<sup>2</sup>, frs. 13-22.

30 Sobre os problemas de datação, ver supra, intr., nota 1.

31 PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 311.

A.S.Pease queria dizer, não consigo ver muitos elementos que suportem a sua leitura (a qual, por sinal, não é argumentada pelo comentador norte-americano). S.Timpanaro lê o passo à luz do anticesarismo ciceroniano (e encerra a sua leitura com uma observação que denuncia a influência de A.S.Pease): «Una frase cupamente anticesariana (gli dèi volevano la morte, non la salvezza di Cesare...), la quale, però, conferma l'inutilità della divinazione»<sup>32</sup>. S.Timpanaro também cita um passo de Plutarco (*Vida de César* 63), que transmite a ideia da inevitabilidade da morte de César (cf. ἀλλ' ἔοικεν οὐχ οὕτως ἀπροσδόκητον ὡς ἀφύλακτον εἶναι τὸ πεπρωμένον, ἐπεὶ καὶ σημεῖα θαυμαστὰ καὶ φάσματα φανῆναι λέγουσι)<sup>33</sup>. Também neste caso, mesmo respeitando a subtileza da análise psicológica do estudioso italiano, não creio haver indícios que justifiquem a sua interpretação (que, tal como no caso de A.S.Pease, carece de argumentação).

Seguramente fascinante é a hipótese de D.Wardle: a correcta decifração desta difícil secção do *de divinatione* passaria pela interpretação daquele *ut videret interitum, non ut caveret*. Se entendido no seu valor final, *ut* assinalaria a introdução daquela noção de determinismo estóico que o discurso de Quinto cuidadosamente evita, conforme sugerido por *div.* 1.29 e 1.82 e isso, como já vimos, geraria uma grave discordância interna à exposição do primeiro livro. Mas se entendido no seu valor consecutivo-resultativo, *ut* introduziria como que uma melancólica reflexão sobre a morte de César, ou – em última instância – uma crítica amargurada ao facto de César não se ter precavido como devia da morte que lhe tinha sido anunciada<sup>34</sup>. Veja-se a tradução que o estudioso britânico propõe: «These prodigies were sent to him by the immortal gods with the result that he foresaw his death, not so that he prevented it»<sup>35</sup>. A sugestão de D.Wardle – indubitavelmente audaciosa do ponto de vista da interpretação gramatical - poderia ser corroborada mediante o confronto com Suetónio, que em *Iulius* 81 comenta o mesmo episódio referido por Quinto: o arúspice Espurina, depois do sacrifício, que deu origem à famosa profecia sobre os Idos, exorta César à cautela, não à contemplação de um destino inevitável (cf. *Et immolantem haruspex Spurinna monuit, caveret*

32 TIMPANARO 1988, p. 320, nota 271. Quase certamente inspiradas pela leitura de S.Timpanaro as palavras de S.Montero Herrero (MONTERO 2000, p. 232): «...una frase anticesariana: los dioses quieren la muerte de César, no su salvación; quieren que este conozca la proximidad de su final pero no que la evite».

33 Cf. TIMPANARO 1988, p. 320, nota 271.

34 Cf. WARDLE 2006, p. 396. O comentador britânico sugere que a inquietação que as palavras de Quinto transmitem pode ser lida à luz do facto de a sua carreira política e militar ter tido prestígio precisamente graças a César (cf. «...the words (scil. as de Quinto) become an almost wistful reflection on Caesar's death, or at worst a criticism of Caesar for not heeding the divine warning, by one whose career had profited from Caesar's friendship»). É negável que houve períodos de boas relações entre Quinto e César, especialmente durante o período em que o primeiro foi legado do segundo na Gália (cf. *bell. Gall.* 5.38-52 e as considerações de A.LaPenna [LA PENNA 2000, pp.192-3]), mas não se pode esquecer que desde 54 até 45/44 tinha acontecido muita coisa, e que no período da guerra civil as relações entre os dois não eram das mais pacíficas e, finalmente, que só no verão de 47 Quinto se reconciliou com César (cf. *ad Att.* 11.20.1 e Cornélio Nepos, *Atticus* 7.3). Podemos ver nesse acto de reconciliação a origem da comoção que D.Wardle atribui a Quinto? Confesso que me parece difícil fazer considerações psicológicas das informações de que dispomos.

35 WARDLE 2006, p. 84.

*periculum, quod non ultra Martias Idus proferretur*). Ora, é verdade que, se se entende que a conjunção subordinante *ut* de *div.* 1.119 introduz uma proposição final, as palavras de Quinto podem adquirir um sabor anti-histórico: qual era o arúspice que resignadamente prenunciava uma morte inevitável? Mas não se pode esquecer que os reveladores do futuro, em *div.* 1.119, são os deuses, e não os arúspices (cf. *Quae quidem illi portendebantur a dis immortalibus*): Quinto pode estar a marcar, muito subtilmente, uma diferença entre aquilo que os deuses queriam significar e aquilo que o arúspice tinha prescrito. Em suma, a ideia de "cautela ignorada", que a leitura de D.Wardle contempla, não parece estar presente neste passo.

A solução mais eficaz, na minha opinião, é sugerida por F.Guillaumont. Para o estudioso francês, as palavras de Quinto referem-se a um evento passado que, pelo próprio facto de ter tido lugar depois de ter sido profetizado, revelou o seu carácter fatal<sup>36</sup>. Em suma, o exemplo de César pode ter sido feito a partir não do ponto de vista da utilidade da adivinhação, mas sim do ponto de vista da demonstração da inevitabilidade do futuro que a adivinhação fornecia, fornecendo ao mesmo tempo uma prova da existência do destino. Como veremos no parágrafo seguinte, se por um lado a adivinhação era possível precisamente porque existia o destino, por outro lado a existência do destino podia ser revelada pela adivinhação: tudo aquilo que se prediz e se verifica (e é o caso da profecia de Espurina a César), não se verificaria se não estivesse destinado a acontecer.

Nesse aspecto, a declaração de Quinto de *div.* 1.119 pode antecipar os conteúdos do *de fato*, em que Cícero refere algumas reflexões de Posidónio. o qual explicava a existência do destino mediante o exemplo de profecias que se verificaram apesar das providências tomadas para que não se verificassem. Mais uma vez, os textos ciceronianos retratam uma situação irresolvida: a adivinhação parece ser compatível com formas de cautela activa e, ao mesmo tempo, garante a presciência daquilo que acontecerá a despeito dos esforços que o homem fizer para que não aconteça, dando por isso mesmo uma prova da existência do destino. Mas já vimos que a resposta - com toda a probabilidade - está escondida nos abismos da tradição.

**γ\_\_A adivinhação no *de fato*.** Depois do preâmbulo (§§ 1-4), em que Cícero explica as vicissitudes que o levaram a renunciar ao método expositivo da *disputatio in utramque partem*, optando pela forma do *disserere contra*<sup>37</sup>, o texto do *de fato* apresenta uma grave lacuna, logo a seguir à qual lemos uma referência importante à teoria estóica da συμπάθεια (daqui em diante 'simpatia'<sup>38</sup>), ligação solidária entre todos os entes que compõem o cosmos, que Cícero, no § 5,

36 Cf. GUILLAUMONT 2006, pp. 221-2, nota 65: «Cette affirmation... ne nous paraît pas inconciliable avec la doctrine stoïcienne: il s'agit en effet d'un événement passé, qui, par le fait même qu'il a eu lieu, a révélé son caractère fatal».

37 Sobre esse aspecto, algumas considerações supra, cap. 1, nota 1, in fine.

38 Uma bela e icástica designação da simpatia estóica é dada por R.Duarte, em DUARTE 2008, p. 5: «Considera-se,



indica com o sintagma *naturae contagio*<sup>39</sup>. A noção de simpatia está fortemente relacionada com a doutrina estóica da εἰσαρμύνη: a concatenação causal, que determina inevitavelmente o acontecer dos factos, não pode senão ter em conta o facto de todos os entes de que o cosmos se compõe estarem entre eles inexoravelmente ligados, de maneira que não há factos isolados; em virtude de um mecanismo causal extremamente complexo, por exemplo, a febre que atacava todos os anos o poeta Antípatro de Sídón – referido em *fat.* 5 – estava relacionada com o facto de ele ter nascido no dia do solstício de inverno (cf. \*\*\**quorum in aliis, ut in Antipatro poeta, ut in brumali die natis*). Existia, portanto, uma ligação 'fatal' entre os dois elementos, por ambos estarem inseridos na concatenação de causas que coincidia com o destino.

Cícero, em *fat.* 5, dá uma aprovação parcial da simpatia, mas não aceita que ela seja interpretada fatalisticamente (cf. *naturae contagio valet, quam ego non tollo, vis est nulla fatalis*). O confronto com *div.* 2.33 leva-nos a supor que ele esteja disponível a aceitar a noção de simpatia só na medida em que ela dá conta de relações entre entes ligados por causas naturais. Pode-se aceitar, por exemplo, que existe uma ligação entre o inchar do fígado dos ratos e a chegada do inverno, pois é nesse período que os pequenos animais são afectados pelo problema; do mesmo modo, pode-se conceder que as ostras e os mitílidas aumentam e diminuem o seu volume consoante as fases lunares. Mas nada disso demonstra a existência de uma ligação entre as forças da natureza e factos que para Marco são imputáveis unicamente à acção humana. No mesmo *div.* 2.33, Marco considera inaplicável a noção de simpatia à explicação da eficácia adivinhação<sup>40</sup>, pois considera impossível a

---

pois, que há no mundo uma simpatia... universal, na medida em que tudo *conspira*, tudo co-existe, o todo se revê em cada uma das partes que anima...». Sobre a introdução do conceito de simpatia no sistema estóico, os especialistas da *Quellenforschung* manifestaram um parecer quase unânime: pelos dados de que dispomos, a simpatia é referível genericamente à filosofia do Pórtico, e não a um filósofo em particular. Com efeito, as fontes não nos ajudam a identificar o primeiro teorizador do conceito. K.Reinhardt (REINHARDT K. 1926, pp. 53-4 e REINHARDT 1953, coll. 653-6) parece representar a única excepção: para o alemão, a noção de simpatia deve-se a Posidónio. O elemento indiciário mais forte, para ele, reside precisamente em Cícero, *nat. deor.* 2.88. Essa hipótese foi contrariada por R.Philippson (PHILIPPSON 1941, p.18). Do mesmo modo, M.Laffranque (LAFFRANQUE 1964, p. 332) nota que, de entre os fragmentos referíveis *recta via* a Posidónio, não há nenhum que ateste o termo συμπάθεια. Com efeito, é muito provável que a noção de simpatia já existisse, de uma forma já completamente definida, no estoicismo do tempo de Crisipo (cf. Alexandre de Afrodísia, *A mistura* 16 [= *S.V.F.* 2.473]; o próprio Cícero, *fat.* 7). Claras as palavras de GUILLAUMONT 2006, p. 273: «...la notion de sympathie appartient au stoïcisme commun et il est nous impossible de savoir si Posidonius avait modifié ou enrichi sur ce pont l'enseignement de ses prédécesseurs». Mas é possível que o filósofo de Apameia, mais do que os seus predecessores, tivesse usado a noção de simpatia na teoria da adivinhação. Veremos esse aspecto ao longo deste capítulo. Para uma análise do problema da simpatia relacionado com a teoria estóica da adivinhação, ver GUILLAUMONT 2006, pp. 269-74. Sobre as traduções ciceronianas do grego συμπάθεια, ver nota seguinte.

39 Assim também em *fat.* 7 e *div.* 2.33. As formas que Cícero usa para traduzir o grego συμπάθεια são muito diversificadas: *coniunctio* (cf. e.g. *div.* 2.124 e *nat. deor.* 2.84); *concentus* (cf. *nat. deor.* 2.119); *consensus* (cf. e.g. *div.* 2.33 e *nat. deor.* 3.18); *cognatio* (cf. e.g. *div.* 2.33 e *nat. deor.* 2.19); *continuatio* (cf. *div.* 2.142); *continuatus* (cf. e.g. *nat. deor.* 2.54 e *Ac.* 1.28); *convenientia* (cf. e.g. *div.* 2.3 e *nat. deor.* 2.54); *copulatio* (cf. *nat. deor.* 2.119); *copulatus* (cf. *div.* 2.143); *societas* (cf. e.g. 2.147). Registam-se também traduções perifrásticas: *convenientia et coniunctio* (cf. *div.* 2.124); *continuatio coniunctioque* (cf. *div.* 2.142). Esta apresentação de dados deve-se a GUILLAUMONT 2006, pp. 271-2; 272, notas 223-4).

40 É importante sublinhar que Quinto, no seu discurso, não faz nenhuma referência explícita à noção de simpatia, que, porém, se encontra referida no segundo livro por Marco (cf. *div.* 2.33). K.Reinhardt (REINHARDT K. 1926, p 274),

existência de uma ligação solidária entre as entranhas dos animais – objecto da extispicina – e, por exemplo, um seu pequeno lucro, que os arúspices possam eventualmente profetizar (cf. *Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu, quam συμπάθειαν Graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo aut meus quaesticulus cum caelo, terra rerumque natura?*). Resumindo, a simpatia – para Cícero - não pode ser usada para explicar a existência de uma causalidade condestinada e inexorável, sendo de entender como factor explicável unicamente mediante as leis da física.

O texto do *de fato* acrescenta informações importantes para o estudo da relação que os estóicos estabeleceram entre a εἰμαρμένη e a adivinhação, a que já me referi na conclusão no parágrafo anterior (p. 70). Se no primeiro livro do *de divinatione* (cf. praes. §§ 125-7) a εἰμαρμένη explica a possibilidade da adivinhação, em *fat. 5* é a adivinhação que explica a existência da εἰμαρμένη<sup>41</sup>. Posidónio, diz Cícero, vale-se do verificar-se das profecias para explicar que o destino existe, pois se os eventos futuros não tivessem já acontecidos na linha teórica do tempo, eles não poderiam ser antecipados. A história de Dáfitas (referida brevemente no texto do *de fato* que nos foi legado pela tradição, mas cujos pormenores podemos conhecer graças a Valério Máximo, 1.8.ext.9<sup>42</sup>) tem para o filósofo de Apameia um grande valor exemplificativo. Dáfitas, sofista mordaz e gramático do século III, perguntou ao oráculo de Delfos se um dia iria encontrar o seu cavalo, mesmo não tendo cavalo nenhum (Valério Máximo diz-nos precisamente que o homem interrogou o oráculo *inridendi causa*). O oráculo de Delfos disse-lhe que sim, o encontraria, mas para que morresse, caindo dele. Dáfitas foi-se embora com atitude zombeteira, não acreditando na resposta oracular; logo a seguir, porém, cruzou-se com o rei Átalo, que tantas vezes tinha sido alvo das suas troças; foi por ordem do próprio rei que foi arremessado de uma escarpa chamada 'Cavalo'. Conforme se lê no texto de *fat. 5*, o caso de Filipe de Macedónia (que também neste caso conhecemos ao pormenor graças a Valério Máximo) devia do mesmo modo ser muito significativo para Posidónio: o rei tinha sido exortado

---

considera essa ausência como o verdadeiro enigma do *de divinatione* («das Ratsel»). Como já vimos na nota anterior, o estudioso alemão atribui a noção de simpatia a Posidónio: se se supõe, como ele faz, que o discurso de Quinto deve pouco ao filósofo de Apameia, a ausência da simpatia pode encontrar uma explicação. Mas já se explicou que a atribuição exclusiva da simpatia a Posidónio não é viável. E também vimos que há partes claramente posidonianas no primeiro livro do *de divinatione*. Uma solução eficaz é proposta por F.Guillaumont (GUILLAUMONT 2006, pp. 273-4): os dois livros do *de divinatione* constituem «un ensemble indissociable» e a referência à simpatia feita por Marco em *div. 2.33* pode completar as informações do primeiro livro, evitando ao mesmo tempo que o diálogo adquira um carácter repetitivo.

41 Sobre essa relação de bilateralidade, que os autores antigos interpretaram não raro em relação de interdependência lógico-ontológica, vejam-se GOULD 1971<sup>2</sup>, pp. 140-5 e GUILLAUMONT 2006, p. 200. De entre os testemunhos antigos, nesta sede referirei apenas Diogeniano, em Eusébio, *Preparação evangélica* 4.3 (= *S.V.F.* 2.939).

42 O testemunho de Valério segue a mesma versão de Cícero. Uma versão diferente é referida por Estrabão, 16.1.39. A escassez das informações referidas por Cícero sobre os oráculos citados nesta secção do *de fato* pode ser devida ao facto de eles – quiçá - terem sido narrados mais amplamente na parte do texto infelizmente perdida. Mas também há casos em que, usando as palavras de HARRISON 1983, pp. 453-4, «...Cicero seems to assume that the relevant piece of information is already present in the mind of the reader».

pelo oráculo délfico a proteger-se da «violência da quadriga» (cf. Valério Máximo, 1.8.ext.9: *admonitus ut a quadrigae uiolentia salutem suam custodiret*). Foi assim que ele decidiu ordenar que no seu reino todos os carros fossem desarmados; até se coibiu de visitar a cidade beota chamada Ἄρμα, por este nome querer dizer precisamente 'carro' (o texto de Valério dá-nos a tradução latina: *Quadriga*). Mas essas precauções não lhe pouparam a morte, que lhe foi dada pelo seu oficial Pausânias, o qual tinha a imagem de uma quadriga cinzelada no punho da espada.

Estes e outros casos eram usados por Posidónio para explicar a existência do destino: as predições oraculares verificaram-se precisamente porque tinham vaticinado factos destinados a acontecer, e que aconteceram apesar de terem sido tomadas providências para que não acontecessem. Persiste, obviamente, o problema da utilidade da adivinhação: se o que está destinado não pode ser alterado – como o caso de Filipe e outros, que aqui não foram referidos, claramente demonstram - de que serve prever o futuro? Seja como for, a questão da profilaxia não parece interessar Cícero no *de fato*: nesta secção em particular, o que mais ocupa o autor é reagir ao uso da adivinhação enquanto argumento em prol da existência do destino.

Segundo Cícero, os oráculos que Posidónio refere, se é que não foram inventados (essa possibilidade é aventada em *fat. 5: Quaedam etiam Posidonius (pace magistri*<sup>43</sup> *dixerim) comminisci videtur*), não explicam a existência do destino: a coincidência entre o conteúdo da resposta oracular e o facto que se lhe sucedeu pode ser absolutamente casual (cf. *fat. 6: Quid ergo adinet inculcare fatum, cum sine fato ratio omnium rerum ad naturam fortunamve referatur?*). Mas essa explicação poderia revelar-se insuficiente: os estóicos poderiam facilmente retorquir que o acaso, como já vimos na parte inicial deste capítulo (p. 58), é na verdade o nome que se dá às causas que se desconhecem: tudo acontece em virtude de uma causa que não é nada senão o resultado da cadeia das causas anteriores, que por sua vez coincide com o destino. Em suma, se tudo acontece por força do destino, nada acontece fortuitamente. A tarefa torna-se então mais difícil: é oportuno chegar ao cerne da doutrina da εἰμαρμένη e demonstrar que, à excepção dos factos devidos a causas naturais, não há eventos predeterminados.

A partir do § 7, Cícero decide abandonar a polémica antiposidoniana e concentrar-se nas "complicações de Crisipo" (cf. *ad Chrysippi laqueos revertamur*). Também neste caso, a doutrina da simpatia, que Crisipo pretendia explicar mediante a teoria dos climas e da influência astral, é prontamente liquidada: Cícero está disposto a admitir que o clima e os astros podem exercer algum influxo, mas ao mesmo tempo nega decididamente o efeito condicionante que Crisipo lhes queria atribuir. Se é verdade que algumas inclinações do homem são determinadas por causas naturais, também é verdade que a vontade e as pulsões não dependem de causas anteriores a elas próprias:

---

43 Notícias sobre a relação entre Posidónio e Cícero em *nat. deor.* 1.6; *ad Att.* 2.1.1; Plutarco, *Vida de Cícero* 4.2.

«se assim fosse - lemos em *fat.* 9 - nada estaria ao nosso alcance», *Nam nihil esset in nostra potestate, si ita se res haberet.*

Para corroborar a sua consideração, o autor recorre a uma série de exemplos, referidos em *fat.* 10-1: Estilpão, filósofo de Mégara, tinha uma mente muito fina e era muito bem considerado nos seus tempos. No entanto, os seus próprios amigos diziam e deixaram escrito que gostava da pinga e era um mulherengo. Mas usavam os defeitos para o elogiarem e não para o reprovarem, pois esses defeitos demonstraram o poder da filosofia, graças à qual Estilpão conseguia reprimir as suas atitudes: nunca ninguém o viu publicamente embriagado, nem se via nele qualquer vestígio de luxúria. Cícero também refere Zófiro, o fisiognómico, que dizia ser capaz de identificar os hábitos e a natureza dos homens a partir do seu corpo, dos seus olhos, do seu rosto e da sua testa. Segundo Zófiro, Sócrates era um estúpido e um tosco, porque não tinha a covinha na parte anterior do pescoço; acrescentava que também era mulherengo, e que essa afirmação suscitou a hilaridade de Alcibíades<sup>44</sup>. Mas se os vícios podem ser devidos a causas naturais, não se pode dizer o mesmo da sua correcção. O facto de um homem tendente ao vício se subtrair à tentação não deriva de causas naturais, mas sim da vontade, da dedicação, do exercício<sup>45</sup>. Estas palavras soam como um hino ao voluntarismo que, como veremos mais de perto na parte final deste capítulo, ocupava um lugar muito importante na reflexão do Arpinate.

Depois destas considerações, Cícero afirma em *fat.* 11 que a margem de manobra do homem finda se «a força e a natureza do destino forem confirmados pelo raciocínio procedente da adivinhação», *si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur*<sup>46</sup>. Esta frase seria aparentemente

44 O relato sobre Zófiro e os defeitos de Sócrates explicados mediante a fisiognómica aparece já na quarta *Tusculana* (§ 80).

45 Já no *de divinatione* (2.96) Cícero fazia algumas considerações sobre esse problema.

46 O problema da possível anulação da autonomia da acção humana por parte do destino levou à formulação do chamado 'argumento preguiçoso' (ἄργος λόγος [cf. e.g. Orígenes, *Contra Celso* 2.20]; *ratio ignava* [cf. Cícero, *fat.* 28-9]): se algo está destinado a acontecer, acontecerá inevitavelmente, quer que eu faça algo, quer que eu não o faça. Se – como explica Cícero em *fat.* 29-30 – está destinada a recuperação de alguém de uma doença, quer que vá ao médico, quer que não vá, ele recobrar-se-á. Uma das duas opções está já determinada pelo destino: de nada servirá chamar o médico. Existe uma forma de desdobrar o argumento sem incluir o destino no texto do enunciado, mas a substância fica inalterada (cf. *fat.* 30): se é verídico desde sempre que alguém se recupere de uma doença, quer que ele chame um médico, quer que não o chame, ele recuperar-se-á; se é falso desde sempre que a recuperação aconteça, quer que o doente chame o médico, quer que não o chame, ele não se recuperará. Crisipo reagia ao 'argumento preguiçoso' associando à noção de fatalidade a de 'confatalidade' (cf. *confatalia*: Cícero, *fat.* 30; συγκαθειμαρμένα: Diogeniano em Eusébio, *Preparação evangélica* 6.8 [= *S.V.F.* 2.998]; συνειμαρμένα: pseudo-Plutarco, *Sobre o destino* 569b): algo acontecerá, mas a acção humana participará no processo de causação deterministamente estabelecido. Por exemplo, Édipo nascerá de Jocasta e Laio só se Jocasta e Laio se unirem sexualmente (cf. Cícero, *fat.* 30): a união carnal dos dois é um gesto confatal, imprescindível para a concretização de um futuro pré-estabelecido, isto é, destinado. Isto não quer dizer que a acção humana, por ser 'confatal', seja menos 'fatal' do que o facto que está destinado a acontecer: a subdivisão de diversos graus de causalidade cria uma hierarquia apenas lógica, e não ontológica; se tudo está deterministamente destinado a acontecer, não há eventos mais destinados do que outros (cf. ALESSANDRELLI 2007, p. 96: «...la confatalità di «Edipo nascerà da Laio» dipende dal fatto che in essa è espressa la circostanza fatale che Laio genererà dalla moglie Edipo. La confatalità presuppone pertanto la fatalità dell'intreccio tra certi esiti e azioni umane, legati tra loro attraverso il principio di causalità, principio di causalità sottomesso alla razionalità dell'intreccio e alla volontà di Zeus»). Pelas razões aqui

mais eficaz se referida a Posidónio que, como já vimos, se valia da adivinhação para explicar a inevitabilidade do destino. Mas não podemos esquecer que o *de fato* é lacunoso: é possível que nas partes iniciais que a tradição não nos legou Cícero explicasse que Crisipo, tal como Posidónio, demonstrava a existência do destino com base na adivinhação<sup>47</sup>; de resto, o testemunho de Diogeniano (em Eusébio, *Preparação evangélica* 4.3 [= *S.V.F.* 2.939])<sup>47a</sup> dá-nos exactamente essa informação. Mas este é só um dos muitos problemas que o *de fato* suscita.

As maiores complicações surgem quando vimos que o determinista Crisipo, segundo nos informa Cícero em *fat.* 11-6, se esforçou em deixar um espaço para a possibilidade, em aparente contradição com o universo necessitarista que ele próprio tinha teorizado. A perplexidade de Cícero é sem dúvida legítima: se tudo está necessariamente destinado a acontecer, como se pode conceber a categoria de possibilidade? Um determinista genuíno não tem o direito de afirmar que algo 'pode' acontecer: se tudo é predeterminado, as coisas 'têm de' acontecer. A adivinhação tem um papel importante na discussão deste aspecto. Ao comentar os enunciados astrológicos caldaicos do tipo 'Se alguém nasceu aquando do surgir da Canícula, ele não morrerá no mar' (cf. § 12: *Si quis (verbi causa) oriente Canicula natus est, is in mari non morietur*), Crisipo propunha a seguinte alteração sintáctica: 'Não se verifica que alguém tenha nascido aquando do surgir da Canícula e morra no mar' (cf. § 15: *Non et natus est quis oriente Canicula, et is in mari morietur*). Aquilo que, no enunciado anterior, era apresentado como uma relação de consequencialidade, afigura-se no segundo caso como uma negação de duas coordenadas (*coniunctionum negatio* no léxico ciceroniano, cf. *fat.* 16): dois membros conjuntos, mas - segundo Crisipo - não ligados por vínculos necessitantes<sup>48</sup>. Tudo deixa supor que para o filósofo de Solos a não-morte de alguém no mar continuaria a ser verídica (se assim não fosse, não acreditaria na adivinhação), sem por isso ser necessária<sup>49</sup>.

Cícero não aprova a alteração sintáctica de Crisipo (cf. § 15: *O licentiam iocularum!*): a negação

---

expostas, penso que S. Timpanaro (TIMPANARO 1994, p. 245) seja pelo menos impreciso quando afirma que Crisipo se esforçou «per ritagliare, entro l'heimarméne, piccoli spazi di libero arbitrio, mediante una distinzione tra cause più forti e più deboli, secondarie».

47 Cf. BOBZIEN 2004<sup>2</sup>, p. 87, nota 64: «...*Fat.* 11, directed at Chrysippus: 'All this is destroyed if the essence and nature of fate are confirmed by the theory of divination. For if divination exists...'. The casual presentation of this thought without further comment suggests that in the gap in *Fat.* 4-5 an argument by Chrysippus from divination to fate was presented or at least mentioned».

47a Cf. *supra*, nota 24.

48 A situação que acabei de referir pode ser assim representada: (a) nascer aquando do surgir da Canícula; (b) morrer no mar. No enunciado caldaico:  $a \rightarrow \neg b$ . No enunciado crisipiano:  $\neg (a \wedge b)$ .

49 Esta consideração é autorizada pelo conteúdo de *fat.* 13: é legítimo inferir, do texto deste passo, que Crisipo acreditava na veracidade do oráculo pítico que tinha predito o reino de Cipselo em Corinto, mas não acreditava na sua necessidade (cf. *Tu, et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id numquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millensimo ante anno Apollinis oraculo editum esset. At si ista conprobabis divina praedicta, et quae falsa in futuris dicentur, in eis habebis ut ea fieri non possint*). Mais informações na nota seguinte.

das coordenadas, para ele, não é nada mais que um artifício promovido pela tentativa desesperada de salvar a noção de possibilidade apesar do determinismo. Seria como se os geómetras, em vez de dizerem que «os círculos maiores de uma esfera se intersectam entre si», *in sphaera maximi orbes medii inter se dividuntur*, optassem por dizer que «numa esfera, não se dá o caso de haver círculos maiores que não se intersectam entre si», *non et sunt in sphaera maximi orbes, et ei non medii inter se dividuntur*: maneiras diferentes de dizer a mesma coisa. Na opinião de Cícero, Crisipo só tem uma forma de ser coerente: se acredita no destino e na veracidade da adivinhação, que por sua vez antecipa os factos que, por força do destino, necessariamente acontecerão, deve considerar necessário o verificar-se das profecias (cf. *fat.* 13: *At si ista conprobabis divina praedicta, et quae falsa in futuris dicentur, in eis habebis ut ea fieri non possint..., et si vere dicatur de futuro, idque ita futurum sit, dicas esse necessarium est*)<sup>50</sup>.

Como já foi sugerido por muitos<sup>51</sup>, a proposta sintáctica de Crisipo não é tão descabida como Cícero nos quer dar a entender. A adivinhação astrológica, da qual a polémica parte, baseia-se em conteúdos empiricamente estabelecidos, que não têm pretensões de infalibilidade; de um modo geral, toda a adivinhação está sujeita à possibilidade do erro; o próprio Cícero, em *fat.* 11, afirma que ela assenta em *percepta*, termo com que o Arpinate traduz o grego θεωρήματα: são formas de saber que se baseiam em dados de observação<sup>52</sup> e que, como tais, não têm valor absoluto. Isso subtrai à astrologia qualquer estatuto de infalibilidade epistémica, colocando-a na esfera falível da técnica. Assinalo, a esse propósito, que a falibilidade do desempenho técnico é frisada por Quinto, no primeiro livro do *de divinatione*, em resposta aos que pretendiam demonstrar a inexistência da adivinhação na base dos seus insucessos: qual é a arte estocástica - pergunta o porta-voz do Pórtico em *div.* 1.24 - que não está sujeita à possibilidade de cair em erro? (cf. *At non numquam ea, quae praedicta sunt, minus eveniunt.* "Quae tandem id ars non habet? Earum dico artium, quae

50 Julgando pelo texto de *fat.* 11-7, Crisipo – segundo Cícero – deveria interpretar os enunciados astrológicos caldaicos de tipo condicional segundo a lógica de Diodoro de Crono, elaborador do chamado 'argumento dominante', sobre o qual somos informados por Epicteto, nas *Diatribas* (2.19.1-5): (1) cada proposição verdadeira relativa ao passado é necessária; (2) o impossível não deriva do possível; (3) é possível tudo aquilo que de momento não é verdadeiro e não o será no futuro. Epicteto não nos diz a maneira como o expoente da escola megárica conjugava as três proposições; diz-nos, porém, que Diodoro usava as primeiras duas para negar a terceira: aquilo que nem de momento é verdadeiro nem o será no futuro deverá ser considerado impossível. Mediante essa sobreposição de verdadeiro e necessário (que Aristóteles recusa [cf. e.g. *Sobre a interpretação; Metafísica* 1046b]), Diodoro negava a potencialidade, de maneira que o possível acabava por coincidir com o necessário. Se algo não aconteceu, do mesmo modo não podia acontecer. Se algo não acontecer, do mesmo modo não poderá acontecer. De outro ponto de vista: se algo pôde acontecer, era necessário que acontecesse. Se algo puder acontecer, será necessário que aconteça. Na opinião de Cícero, se Crisipo acredita no destino, e logo na necessitação ínsita no acontecimento, não pode negar que entre os dois membros do enunciado caldaico  $a \rightarrow \neg b$  (cf. supra, nota 48) haja uma relação de necessidade: se acredita na adivinhação, a apódose 'Alguém não morrerá no mar' será para ele verídica e – segundo a lógica diodoriana que Crisipo deveria aceitar, se fosse coerente – necessária.

51 Ver em BOBZIEN 2004<sup>2</sup>, p. 159, nota 37, um exaustivo elenco de estudos que se relacionaram com este problema.

52 Cf. a tradução clássica de A.Yon (YON 1933, p. 6): «vérités d'expérience» É porém de dizer que A.Yon, tal como Cícero, não aprecia muito a alteração sintáctica crisipiana (cf. ibi, p. 9, nota 1: «...caractère purement verbal de cet artifice»).

*coniectura continentur et sunt opinabiles*)<sup>53</sup>.

Isto pode ajudar-nos a reabilitar a alteração sintáctica que Cícero ridiculariza: com efeito, como explicava P.L.Donini, num artigo de 1974 (*Crisippo e la nozione del possibile*<sup>54</sup>), nada nos impede de pensar que a possibilidade que Crisipo queria salvar ao intervir nos enunciados caldaicos era apenas lógica e, tal como o acaso "estóico" (referido por Teodoreto em *Terapêutica das doenças helénicas* 6.15)<sup>55</sup>, desprovido do atributo do ser<sup>56</sup>. Será verdadeira a não-morte de alguém no mar, se ele tiver nascido aquando do surgir da Canícula, até ser registada uma ocorrência que desminta a relação - empiricamente estabelecida e por isso não necessitante - entre as duas orações coordenadas<sup>57</sup>. Suprimir a rígida conexão 'prótase → apódose' podia desempenhar a delicada função de tornar mais evidente esse aspecto. Mas a possibilidade de alguém morrer no mar, embora nascido aquando do surgir da Canícula, será tal só *ex parte hominis*, não *ex parte entis*<sup>58</sup>: no universo determinista a morte ou não-morte no mar de alguém que tenha nascido *oriente Canicula* nunca será uma possibilidade, mas sim uma necessidade que os homens não conseguem ver, nem mediante a adivinhação, e que - na ausência de uma compreensão etiológica absoluta - não podem senão definir 'possível'. Com efeito, como nos recorda Quinto em *div.* 1.125-7, só deus consegue ver com nitidez a infinita sucessão de causas: só deus consegue discernir a necessidade ontologicamente ínsita na natureza regida pela εἰμαρμένη. Ao aceitar-se esta explicação, conceder-se-á que o possível que Crisipo salva não põe em causa o determinismo.

Outro ponto importante da polémica do *de fato* tem a ver com o problema do assentimento: segundo nos informa *fat.* 42-3, Crisipo admitia - mediante o célebre exemplo do cilindro - que o assentimento está ao nosso alcance (cf. § 42: *adsensio nostra erit in potestate*). O texto ciceroniano não nos diz de que maneira a *potestas* que Crisipo reconhecia ao homem podia conviver com o rigoroso determinismo do sistema estóico, e não é de excluir que, tal como no caso da utilidade da

53 Ver também *div.* 1.118; 1.124-5 (cf. BURNYEAT 1982, p. 235). Ver também *div.* 1.126: *Ita fit ut et observatione notari possit quae res quamque causam plerumque consequatur, etiamsi non semper nam id quidem adfirmare difficile est.* (cf. SEDLEY 1982, p. 254, nota 38). S.Bobzien (BOBZIEN 2004<sup>2</sup>, p. 160) duvida da possibilidade de estes passos do *de divinatione* poderem ser usados na interpretação da alteração sintáctica de Crisipo, uma vez que podem referir argumentos pós-crisipiano. Ora, é sem dúvida plausível supor que Cícero, no *de divinatione*, se tenha valido de uma fonte pós-crisipiana e de argumentos pós-crisipianos. Mais difícil parece negar que Crisipo não reconhecesse a falibilidade da actuação técnica: em Diógenes Laércio, 7.149 (= *S.V.F.* 1.174), diz que Crisipo e outros estóicos afirmavam que a mântica era uma τέχνη com base nos resultados, ἐκβάσεις (cf. supra, cap. 1, p. 8), o que equivale a dizer que dava da mântica um fundamento empírico. Daqui a admitir a possibilidade do erro, o passo parece-me inevitável. Por essa razão, não me parece imprudente afirmar que *div.* 1.118; 1.124-5; 1.126 não contêm informações incompatíveis com a doutrina de Crisipo (embora possam conter informações não remissíveis *recta via* para o filósofo de Solos).

54 = DONINI 1974.

55 Cf. supra, p. 59.

56 Cf. DONINI 1974, pp. 348-51 e passim.

57 Cf. SAMBURSKY 1959, p. 79: «...the negated conjunction... adequately reflects the inductive characters of an empirical statement of fact».

58 Sobre este aspecto, muito convincentes as considerações de P.L.Donini em DONINI 1974, p. 351, das quais as minhas em larga parte dependem.

adivinhação, o Arpinate tenha comprimido numa exposição apressada a grande profundidade do pensamento do mestre de Solos<sup>59</sup>. E também não é de excluir que o próprio Carnéades - em que, como veremos em breve, Cícero se inspira ao rejeitar a doutrina estóica da causalidade - não tenha tido em grande consideração a maneira como Crisipo tentou conjugar o fatalismo com a possibilidade de uma acção humana autónoma, ainda que não auto-determinada<sup>60</sup>, ou porque não a considerava relevante<sup>61</sup> ou – querendo desafiar a imagem de dialéctico infalível que a antiguidade nos legou do filósofo de Cirene – porque não a compreendeu. Em bom rigor, dizer que algo está ao nosso alcance não quer necessariamente dizer que as causas necessitantes não exerçam nenhuma acção sobre a vontade humana: o exercício da própria vontade humana, aliás, pode estar mecanicamente inserido na concatenação causal. Nesse caso, porém, é importante definir exactamente a noção de *potestas*: como podemos ser autênticos donos dos nossos gestos face à existência da εἰμαρμένη e da coacção absoluta que ela implica?

Esse ponto não é esclarecido pelo texto do *de fato*, mas parece ser precisamente esse o ponto que a polémica de Carnéades, referida em *fat.* 31, visava principalmente enfraquecer. Se tudo acontece em virtude de causas antecedentes, isto é, causas imediatamente precedentes o acontecimento dos eventos, tudo acontece em virtude de uma rigorosa interligação natural de causas. Sendo assim, tudo acontece por força da necessidade. E se tudo acontece por força da necessidade, não há nada que esteja ao nosso alcance. «Mas há algo que está ao nosso alcance», *est autem aliquid in nostra potestate*, diz Cícero/Carnéades, aludindo à *nostra potestas*, que em *fat.* 43, é explicitamente atribuída a Crisipo<sup>62</sup>. Quando é assim, já não se pode dizer que tudo acontece em virtude de causas antecedentes. Pela mesma lógica, não se pode afirmar que tudo acontece por força

59 Cf. FREDE D. 2003, p. 198 «Cicero's brief summary of the Chrysippean position may be too compressed to do full justice to the presuppositions of the latter's original theory....».

60 Cf. LÉVY 1992, p. 599: «...Carnéade ne semble avoir tenu aucun compte des efforts de Chrysippe pour échapper à l'accusation de fatalisme absolu»

61 Sobre a possibilidade de certos argumentos adversários não serem referidos por não serem considerados indispensáveis, ver as considerações de F.Guillaumont em GUILLAUMONT 2006, p. 222, que porém não se refere a Carnéades, mas sim às possíveis omissões por parte de Cícero de alguns pontos da doutrina posidoniana da adivinhação.

62 Ver a interpretação de C.Lévy (LÉVY 1992, p. 597) sobre esse ponto da argumentação do *de fato*: «La méthode est fort claire, elle a pour objet de mettre le Stoïcien (scil. Crisipo) en contradiction avec lui-même au moyen de cette forme syllogistique qui lui était si chère. Carnéade démontre ainsi qu'il y a dans la philosophie chrysippeenne une antinomie entre le caractère universel attribué au destin et la volonté de sauvegarder la liberté humaine». Ver também IOPPOLO 2007, p. 104: «In questo complicato sillogismo Carneade dimostra l'incompatibilità tra la teoria stoica del fato e l'esigenza etica di autodeterminazione dell'azione umana mediante una dimostrazione per assurdo. Partendo dalle premesse stoiche che fondano l'esistenza del fato sull'affermazione che tutto avviene ad opera di cause antecedenti, Carneade giunge alla conclusione opposta a quella che ne traevano gli stoici, ovvero all'affermazione che la necessità produce ogni cosa. Ma poiché questa conclusione contraddice il postulato stoico che qualcosa è *in nostra potestate*, ne deduce che non tutto ciò che accade, accade ad opera del fato. L'intera dimostrazione di Carneade poggia dunque sull'assunzione della proposizione *est autem aliquid in nostra potestate*, che per Carneade è incompatibile con la definizione stoica di fato in quanto ordine naturale di tutte le cose che si susseguono e si succedono le une alle altre secondo una interconnessione inviolabile». Sobre a estrutura silogística do raciocínio carneadiano, ver nota seguinte.



do destino, uma vez que o destino estóico não é nada senão uma irreversível sucessão de causas antecedentes (cf. Gélio, 7.2 [S.V.F. 2.1000]: *Fatum est - inquit (scil. Crisipo) - sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena volvens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta nexaque est*<sup>63</sup>). A teoria de adivinhação sofre assim um grande abalo:

- a adivinhação demonstra a existência do destino, por ilustrar aos homens o resultado da sucessão causal que com o destino se identifica;
- o resultado da sucessão causal é previsível pelo facto de a origem das causas existir desde sempre;
- mas se há algo que está ao nosso alcance, nem todas as causas existem desde sempre.

CONCLUSÃO: a previsão do futuro não é possível, pelo menos não da maneira como os estóicos pretendiam.

Um raciocínio como este que eu aqui esquematicamente representei parece estar na base do enunciado de *fat.* 32: nem Apolo – dizia Carnéades - podia prenunciar as coisas futuras, a não ser as cujas causas estivessem contidas na natureza e que, por isso mesmo, tornavam necessário o acontecimento (cf. *Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset*). Em *fat.* 33, dir-se-á que nem Apolo podia prever o patricídio perpetrado por Édipo, uma vez que ele não cabia na ordem natural das coisas, isto é, não havia causas naturais que permitissem vê-lo com antecedência<sup>64</sup>. De resto, já em *fat.* 23-5 Cícero, também neste caso mediante Carnéades, tinha explicado claramente que há causas que albergam unicamente no espírito do homem, e enquanto tais não se produzem a não ser no momento da deliberação: isso gera inevitavelmente uma ruptura na cadeia ininterrompida das causas que os estóicos com tanto empenho defendiam.

Mas podemos afirmar que Carnéades elaborou argumentos em prol da defesa da autonomia da acção humana? Se o fizéssemos, admitiríamos que o filósofo de Cirene foi – pelo menos neste caso

---

63 Refiro a representação proposta por W.Görler (GÖRLER 1994, p. 888) da estrutura silogística de *fat.* 31, que testemunha a grande fineza dialéctica de Carnéades: (a) tudo acontece em virtude de causas antecedentes; (b) tudo acontece em virtude de uma ligação natural; (c) tudo acontece por força da necessidade; (d) há algo que está ao nosso alcance; (e) tudo acontece por força do destino. Eis como Carnéades combina entre eles os membros do raciocínio:

a → b → c → ¬ d

d → ¬ a

e → a

¬ a → ¬ e

64 Cf. IOPPOLO 2007, p. 109: «...un'ironia... particolarmente pungente perché declassa Apollo al ruolo di un indovino che non ha più un oggetto su cui esercitare la propria arte». Sobre *fat.* 32 e os problemas ligados à noção científica de causalidade, ver DUHOT 1989, p. 199.

– elaborador de um pensamento positivo e que, ao negar as teorias deterministas, propunha uma teoria da causalidade alternativa, assente na noção de voluntarismo. A. Weische via na polémica anticrisipiana de Carnéades o ponto de partida da concepção ocidental da vontade humana<sup>65</sup>. Mais matizada tinha sido a leitura de dom D. Amand, o qual entendia que o filósofo de Cirene, mesmo não defendendo dogmáticamente a existência da liberdade humana, acabava por a considerar uma hipótese plausível<sup>66</sup>. Do lado oposto, temos a opinião de M. Dal Pra, que – apoiando-se na célebre tese de P. Couissin, segundo a qual Carnéades opunha entre elas teorias às quais não aderira<sup>67</sup> – defende que a atitude do filósofo de Cirene revelada pelo texto do *de fato* era idêntica à mostrada por Cícero no *de divinatione*: o único objectivo que Carnéades pretende lograr é demonstrar a inconsistência da doutrina estóica<sup>68</sup>, sem chegar a nenhuma conclusão positiva<sup>69</sup>.

É possível que a resolução do problema passe pela análise de *fat.* 22-3, trecho que antecipa a reflexão carneadiana sobre a autonomia do *animi motus voluntarius* e no qual Cícero cita um firme opositor do antideterminismo, isto é, Epicuro. O filósofo do Jardim, diz Cícero no § 22, pensa poder evitar o determinismo mediante a introdução da *declinatio atomi*, o famoso desvio dos átomos a que Lucrécio, em 2.292, deu o nome de *clinamen*<sup>70</sup> (tradução do grego παρέγκλισις [cf. Epicuro, fr. 280 Usener]). Esse desvio atómico representa o terceiro tipo de movimento do átomo, em conjunto com o peso e o choque (*pondus* e *plaga* em *fat.* 22). Mediante o desvio, ajustava-se a física democritiana, a qual, ao conceber o movimento atómico como o resultado de uma gravidade necessária, tinha como consequência inevitável aquele determinismo que Epicuro queria evitar.

Cícero distancia-se desse princípio da física epicurista, afirmando, em *fat.* 23, a maior subtileza do raciocínio de Carnéades: *Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere. Nam cum docerent<sup>71</sup> esse posse quendam animi motum*

65 Cf. WEISCHE 1961, p. 47: «...der Ursprung der abendländischen Auffassung des Willens».

66 Cf. AMAND 1945, p. 65: «Fidèle à son probabilisme, Carnéade n'érige pas la liberté en dogme ni ne la présente comme une indéniable certitude».

67 Cf. COUISSIN 1929, p. 256: «Carnéade n'accepte aucune de ces théories, il les oppose les unes aux autres pour les faire s'entredétruire».

68 Cf. DAL PRA 1975<sup>2</sup>, tomo 1, p. 230: «Non col proposito di sostenere la verità indiscutibile di qualche altra tesi, osservava Cicerone, Carneade combatteva la divinazione degli stoici... Identico è l'atteggiamento di Carneade... in relazione al destino». Antes de M. Dal Pra, já L. Robin, no seu trabalho intitulado *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1929, pp. 128-9, se tinha valido da leitura de P. Couissin (cf. nota anterior) para explicar a posição de Carnéades que emerge do *de fato* ciceroniano. Infelizmente – coisa gravíssima no caso de um estudo como o que aqui se apresenta – eu não tive debaixo dos olhos a obra de L. Robin, tendo tido notícia dessa parte do seu conteúdo graças a DAL PRA 1975<sup>2</sup>, p. 230 nota 136, LÉVY 1992, p. 45 nota 153 e algumas reminiscências de uma primeira leitura de há um par de anos.

69 Concordo plenamente com a ideia de negação a-tética das teorias divinatórias por parte de Carnéades, embora, como já expliquei supra, cap. 1, eu julgue que a polémica antidivinatória do filósofo de Cirene não foi unicamente anti-estóica.

70 Sobre a escolha do termo *clinamen* por parte de Lucrécio, cf. ESCOBAR 1999, p. 311 nota 90: «...la prosodia de *declinatio* no tenía cabida en el hexámetro, por lo que Lucrecio optó por el término *clinamen*».

71 Sobre os problemas textuais ligados a este *docerent* (correção do transmitido *doceret*), e sobre as complicações exegéticas que deles podem advir, ver a discussão de NATALI 2007, p. 71.

*voluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possent; quo defenso facile Chrysippo possent resistere. Cum enim concessissent motum nullum esse sine causa, non concederent omnia, quae fierent, fieri causis antecedentibus; voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis.* «Mais agudamente <argumentava> Carnéades, o qual mostrava que os epicuristas podiam defender a sua causa sem esse subreptício desvio atômico. Com efeito, dado que eles mostravam que existe um certo movimento voluntário do espírito<sup>72</sup>, teria sido mais viável defender essa tese que introduzir o desvio atômico, do qual, ainda para mais, não conseguiam encontrar a causa; uma vez defendido esse princípio, facilmente poderiam resistir a Crisipo. Mesmo que eles concedessem que não há nenhum movimento incausado, não concederiam que tudo o que acontece acontece em virtude de causas antecedentes, pois não há causas externas ou anteriores à nossa vontade»

Também desta vez, tal como no caso da análise dos argumentos carneadianos contra a adivinhação<sup>73</sup> e a teologia positiva<sup>74</sup>, aderirei à interpretação de D.N.Sedley<sup>75</sup>: Carnéades, em *fat.* 23, não quer apoiar uma teoria da causalidade alternativa à dos estóicos, mas apenas ensinar aos epicuristas a maneira mais eficaz de se rejeitar o determinismo<sup>76</sup>. Longe de querer tomar uma posição e chegar a uma conclusão positiva, o filósofo de Cirene não faz nada senão reforçar os argumentos epicuristas, para poder usá-los em sentido anti-determinista. Com efeito, há elementos para se suspeitar que o *motus animi voluntarius* atribuído a Epicuro em *fat.* 23 não precisava do desvio atômico para poder conservar a sua razão de ser. O confronto com o lacunoso tratado de Epicuro *Sobre a natureza* (31.21-2 Arrighetti) sugere-nos que para o próprio fundador do Jardim a força volitiva residente no espírito humano tinha as características de factor psicológico e, por isso mesmo, não necessariamente absorvido pelo nexos causal atômico<sup>77</sup>: já estava livre das eventuais

72 Inspirei-me na tradução de Á.Escobar (ESCOBAR 1999, p. 314): [*fat.* 25: *ad animorum motus voluntarios*]: «...para los movimientos voluntarios del espíritu».

73 Cf. *supra*, cap. 1, pp. 20-30

74 Cf. *supra*, cap 2, pp. 43-51.

75 Trata-se, a bem dizer, de uma interpretação principalmente devida a D.N.Sedley, mas elaborada em colaboração com A.A.Long, co-autor da célebre obra em que ela é oferecida (*The Hellenistic philosophers* [= LONG & SEDLEY 1987]). Ver LONG & SEDLEY 1987, vol. 1, p. XIV, sobre a «primary authorship» das secções de que a obra se compõe. Específico que D.N.Sedley já tinha esboçado a interpretação que aqui se apresenta em SEDLEY 1983b, pp. 50-1, e p. 50, nota 70.

76 Cf. D.N.Sedley em LONG & SEDLEY 1987, vol, 2, p. 110: «Carneades... was defending a dogmatist position for dialectical purposes, here in order to provide a strong enough counterweight to Chrysippean determinism... This obliges him to use only authentic Epicurean premisses. His evidence is therefore extremely damaging to the widespread view that the swerve plays an integral role in the analysis of volition itself, for Carneades' suggestion to the Epicureans is to abandon the swerve while continuing their defence of the voluntary motion of the mind. His assertion that even without the swerve's assistance volitions are in their nature free from external antecedent causes would be unintelligible if, as is commonly assumed, Epicurean volitions were nothing more than chains of atomic motion».

77 Neste passo do seu tratado, Epicuro explica que se muitas atitudes e muitos movimentos do espírito têm uma natureza capaz de produzir determinados efeitos e mesmo assim não os produzem, tal não se deve ao facto de eles estarem absorvidos pelo mesmo princípio causal dos átomos: está nela própria a razão pela qual não produzem o efeito que têm capacidade para produzir (cf. δι' εαυτὰ οὐ γίνεταί ἀ[πε]ργαστικά, οὐ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτία[v] τῶν τε

limitações físicas às quais o atomismo necessitarista democritiano a tornaria sujeita<sup>78</sup>. Assim sendo, não existia nenhuma necessidade de a visão antideterminista ser legitimada mediante a lei física do desvio atômico, o qual - ainda para mais - segundo o texto de *fat.* 23 era contraditório para o próprio filósofo que o tinha teorizado: Epicuro não sabia dar conta das causas da *declinatio*<sup>79</sup>. Portanto, se Epicuro queria ser coerente consigo mesmo, devia excluir o desvio do seu sistema, assumindo que a autonomia da vontade humana era suficiente para defender a auto-determinação e a não-predeterminação da acção. Depurada a doutrina epicurista das suas inconsistências internas, Carnéades dispõe de uma argumentação que – sem aprovar e sem ter a necessidade de elaborar – pode eficazmente usar para demonstrar que a teoria da causalidade do Pórtico pode ser facilmente desmontada<sup>80</sup>.

De facto, o próprio Cícero recorda-nos que essa prática não era estranha à actividade dialéctica do filósofo de Cirene. Em *Luc.* 131, a personagem de Cícero atribui a Carnéades a defesa de uma

ἄτομῶν καὶ ἐαυτῶν) É possível que a justificação da voluntariedade mediante o recurso às leis da física, sugerida pelo próprio texto do *de fato* (cf. § 23: *Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod veritus est, ne, si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus, ut atomorum motu cogeretur*) seja o fruto de uma revisitação da noção inicial e unicamente psicológica do livre arbítrio: o desvio atômico podia servir para garantir a liberdade não apenas do movimento voluntário do espírito, como também das acções que a esse movimento se seguiam (cf. SEDLEY 1983, p. 50: «His addition of the swerve doctrine was a very understandable attempt to ensure that the changes which these volitions were required to bring about in atomic trajectories should be physically possible ones»). Ver também MITSIS 1988, pp. 141; 159-60; 164 e a ampla análise de R.W.Sharpley [SHARPLEY 1991]).

78 Não creio haver muitos motivos para se considerar que a vontade humana, em Epicuro, estava inteiramente sujeita às leis da física (é o chamado reducionismo de Epicuro, cf. O'KEEFE 2005, pp. 65-109 para uma ágil discussão) e *fat.* 23 fornece óptimos elementos para se pensar que não era assim: se a psicologia epicurista fosse reducionista, com que lógica Carnéades admitiria a auto-suficiência do movimento voluntário do espírito, mesmo quando desprovido do suporte físico do desvio atômico? (cf. a citação de D.N.Sedley supra, nota 76, in fine). Poder-se-ia justamente observar que o *motus animi voluntarius* referido em *fat.* 23 se baseia não numa premissa de Epicuro, mas sim de Carnéades, que terá considerado a autonomia da volição humana como sendo um facto auto-evidente e como tal plausível, segundo uma reflexão alternativa à epicurista. Mas isso quereria dizer atribuir a Carnéades um pensamento positivo: ver infra, no texto, os elementos que autorizam a supor a reutilização de argumentos alheios para finalidades meramente dialécticas.

79 Em *fin.* 1.19, atribui-se a Epicuro a específica admissão de que o desvio atômico acontece sem causa (cf. *ait enim declinare atomum sine causa*). Em *fat.* 22, porém, a situação é ligeiramente diferente: Cícero sugere uma certa reticência, por parte de Epicuro, em assumir que o desvio atômico é não-causado (cf. *Quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri*). Para uma discussão do problema, ver D.N.Sedley em LONG & SEDLEY 1987, vol. 1, p. 111.

80 Uma leitura alternativa a esta é a de C.Lévy, segundo a qual Carnéades tinha em mente a doutrina platónica da auto-moção da alma, exposta pelo filósofo em *Fedro* 245c-6a (LÉVY 1992, pp. 602-7. Antes de C.Lévy, já A.Weische (WEISCHE 1961, pp. 49-50) tinha dado uma interpretação parecida). Para Platão, a natureza semovente da alma era a prova da sua imortalidade (cf. *Fedro* 245c-6a: πᾶν γὰρ σῶμα, ὃ μὲν ἐξῶθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ὃ δὲ ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὐσης φύσεως ψυχῆς: εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη. Ver também *Leis* 896a). No entanto, se é verdade que Carnéades se valeu da doutrina da auto-moção da alma, fê-lo de um ponto de vista unicamente psicológico, sem chegar às conclusões metafísicas de Platão (é porém de especificar que, para C.Lévy [LÉVY 1992, p. 607], o silêncio de Carnéades sobre a imortalidade da alma não indica «une négation de l'arrière-plan métaphysique de la causalité interne de l'âme ni une indifférence à celui-ci»). Se não é possível determinar com certeza se a argumentação de Carnéades era ou não devedora de Platão (cf. GÖRLER 1994, p. 888, para as possíveis complicações), mais difícil parece negar que Cícero tivesse em mente esse modelo: recorde-se que o Arpinate traduz *Fedro* 245c-e em *resp.* 6-25 e *Tusc.* 1.53-5 (sobre esse aspecto, ver LÉVY 2007, p. 31. Especifico que só tive acesso a LÉVY 2007 depois de este trabalho já estar na fase de revisão final: por essa razão, não pude inserir no texto reflexões aprofundadas sobre os seus conteúdos, que são de toda a pertinência para os meus interesses neste estudo).

doutrina ética só em função anti-estóica, especificando que essa operação dialéctica não implicava a aprovação (cf. *non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis*). Em *Luc.* 139, descreve Carnéades como aquele que defendia a doutrina de Calífote com tanta paixão que até parecia aprová-la (cf. *Carneades ita studiose defensitabat, ut eam probare etiam videretur*<sup>81</sup>). Dito isto, porém, acaba por reconhecer que o afínco com que o filósofo de Cirene defendia a doutrina de Calífote não dava nenhuma garantia sobre as opiniões genuinamente atribuíveis ao escolarca: *Quamquam Clitomachus adfirmabat numquam se intellegere potuisse quid Carneadi probaretur*; «Contudo, Clitómaco afirmava que nunca conseguia perceber aquilo que para Carnéades era aprovável»<sup>81a</sup>. Em suma, encarregar-se da tarefa de defender doutrinas alheias para as opor as doutrinas defendidas pelos adversários fazia parte da panóplia de estratégias a que o filósofo de Cirene recorria, sem que isso implicasse uma efectiva adesão: nada nos impede de supor que esse tipo de atitude dialéctica tenha enformado a polémica antifatalista.

Mas se Carnéades, ao rejeitar o determinismo crisipiano, não o fazia a partir do seu ponto de vista, o mesmo não se poderá dizer de Cícero. Em relação a esse aspecto, não tenho hesitações em aliar-me à tese avançada por C.Lévy. Em *Cicero Academicus*, de 1992, o estudioso francês sublinha que a concepção ciceroniana da vontade humana, entendida como força auto-determinada que tem o seu momento de origem no homem, é explicável à luz da personalidade e da formação intelectual do Arpinate, que já no *de inventione* analisava – do ponto de vista da retórica judiciária e processual – o problema do exercício das forças volitivas<sup>82</sup>. Em *inv.* 1.36, ao definir o *habitus*, Cícero escreve: *Habitu autem appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem, ut virtutis aut artis alicuius perceptionem aut quamvis scientiam et item corporis aliquam commoditatem non natura datam, sed studio et industria partam*. «Definimos 'maneira de ser' o carácter estavelmente e absolutamente definido do espírito e do corpo em relação a um certo domínio <de actuação>, como a aquisição de uma certa virtude ou uma certa técnica, ou um conhecimento científico qualquer; do mesmo modo, <definimos 'maneira de ser'> uma boa condição de saúde do corpo não dada pela natureza, mas sim obtida pela dedicação e o empenho». O estágio definido e estável do ser humano obtém-se mediante a aquisição – *perceptio* –, tal como o corpo pode estar na sua melhor condição não em virtude da natureza, mas sim em virtude do esforço do indivíduo: os termos *studium* e *industria* evocam a ideia do exercício da força volitiva. O conceito reaparecerá no *de fato*; leiam-se, a esse propósito, algumas palavras de *fat.* 11, cujo

---

81 J.Reid (REID 1885, p. 340) supõe atrás do *videretur* de *Luc.* 139 se "escondam" Metrodoro e Fílon: eram eles que achavam que Carnéades aprovava a doutrina de Calífote, o que seria perfeitamente condizente com *soft interpretation* do pensamento carneadiano.

81a Cf. *supra*, cap. 1, p. 27.

82 LÉVY 1992, pp. 614-7. Especifico que alguns dos passos do *de inventione* que se seguem se encontram assinalados em LÉVY 1992, p. 615, nota 93, mas a interpretação extensa que aqui se oferece é da minha lavra.

conteúdo foi exposto supra: *...ex naturalibus causis vitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli... non est id positum in naturalibus causis, sed in voluntate, studio, disciplina*. «Os vícios podem nascer por força de causas naturais, mas extirpá-los e removê-los até à sua raiz não assenta em causas naturais, mas na vontade, na dedicação, na disciplina».

O *de inventione* dá-nos outro excelente exemplo da importância do conceito de volição no pensamento ciceroniano. Em *inv.* 2.98-9, o Arpinate explica que o advogado defensor pode invocar o estado de necessidade (cf. § 98: *necessitudo*) para mostrar que o réu agiu sob a pressão de agentes externos. A reacção do acusador deverá então ser a seguinte: dever-se-á demonstrar que a acção que é apresentada pelo defensor como involuntária foi na verdade cometida deliberadamente (cf. § 99: *coniecturam induci ab accusatore oportebit, ut id, quod voluntate factum negabitur, consulto factum suspicione aliqua demonstretur*). Dever-se-á sucessivamente definir a noção de estado de necessidade, aduzir exemplos do que se entende com essa definição e com as definições de acaso e ignorância, também usados como argumentos em prol da inocência do réu (cf. § 99: *deinde inducere definitionem necessitudinis aut casus aut imprudentiae et exempla ad eam definitionem adiungere*); pretender-se-á, com isso, demonstrar que o caso do réu que se discute é completamente diferente, uma vez que não esteve sujeito à influência de circunstâncias prementes. Será depois oportuno demonstrar que a culpa podia ser evitada e que o réu, ao reflectir, podia prever as consequências dos seus gestos. Demonstrar-se-á, de seguida, que a acção do acusado não se enquadra nas circunstâncias de estado de necessidade, acaso o ignorância, mas sim preguiça, negligência e superficialidade (cf. § 99: *et definitionibus ostendere non hanc imprudentiam aut casum aut necessitudinem, sed inertiam, neglegentiam, fatuitatem nominari oportere*). A reflexão ciceroniana nesta secção do *de inventione* antecipa alguns conteúdos do *de fato*: o esforço investigativo do Arpinate reside na separação das noções de necessidade/constrangimento e vontade/deliberação.

No mesmo âmbito da retórica judiciária, essa especulação será retomada nos anos 40 nos *topica*, em que Cícero faz um estudo científico, desta vez associado à teoria da causalidade, da voluntariedade da acção e a maneira como ela pode ser distinguida da, ou às vezes até confundida com, a acção condicionada por agentes exteriores (cf. e.g. *top.* 63-4: *Etiam ea quae fiunt partim sunt ignorata partim voluntaria; ignorata, quae necessitate effecta sunt; voluntaria, quae consilio... Cadunt etiam in ignorationem atque imprudentiam perturbationes animi; quae quamquam sunt voluntariae - obiurgatione enim et admonitione deiciuntur - tamen habent tantos motus, ut ea quae voluntaria sunt aut necessaria interdum aut certe ignorata videantur*). Em última instância, o estudo de Cícero em *inv.* 2.98-9 versa sobre um tema que ocupa um lugar absolutamente central no debate sobre o destino e a predeterminação: a responsabilidade humana. Se tudo acontece por força

do destino – lemos em *fat.* 40 – nem os elogios, nem as reprovações, nem as recompensas, nem os castigos seriam justos: como se pode premiar ou punir aquilo que é fruto não da deliberação humana, mas sim do destino? Mas esse raciocínio é errado, *vitiosum*, diz Cícero.

A leitura do *de inventione* facilita a compreensão de alguns aspectos da concepção voluntarista que o Arpinate manifesta no *de fato*<sup>83</sup>, sugerindo, ao mesmo tempo, a ideia de um desenvolvimento coerente do pensamento ciceroniano ao longo dos anos. Sem querer antecipar os conteúdos finais deste meu trabalho, limito-me a dizer que a leitura do *de inventione* pode revelar-se a meu ver útil para a compreensão não apenas do *de fato*, como também do *de divinatione*.

C.Lévy volta a reflectir sobre o problema num estudo de 2012 (*Philosophical Life versus Political Life. An Impossible Choice for Cicero?*<sup>84</sup>): é aqui que o estudioso cita uma carta a Ático, de dezembro de 61 - *ad. Att.* 1.17 - em que o Arpinate, no § 5, se torna autor de uma autêntica reflexão existencial sobre a maneira como a *voluntas* foi determinante para a sua própria condição de vida; a diferença entre ele e Ático está na *voluntas institutae vitae*: uma certa ambição levou Cícero à procura do prestígio, enquanto um propósito absolutamente respeitável levou Ático a um ócio honrado<sup>85</sup> (cf. *neque ego inter me atque te quicquam interesse umquam duxi praeter voluntatem institutae vitae, quod me ambitio quaedam ad honorum studium, te autem alia minime reprehendenda ratio ad honestum otium duxit*). É da *voluntas*, vontade e ao mesmo tempo capacidade de deliberação, que se inicia o percurso de vida de Cícero, que no seu caso se traduz numa ambição que quase não prevê fases de inactividade. Recordo a este propósito uma declaração de *ad Q. fr.* 2.13.1, de maio de 54: ao escrever ao irmão sobre a composição do *de re publica*, o Arpinate diz que, se tudo correr conforme previsto, produzirá uma obra valiosa. Caso contrário, atirará ao seu escrito ao mar. Mas depois acrescenta: «vou-me agarrar a outra coisa, pois não consigo ficar parado», *aggrediemur alia, quoniam quiescere non possumus*.

O poder da vontade e da deliberação encontra espaço também nos contextos em que aos deuses é atribuída uma certa ingerência nas questões humanas. Nas *Catilinariae*, como veremos no quarto capítulo, Cícero estabelece uma relação directa entre a utilidade salvífica do seu consulado e a vontade dos deuses. Em *Cat.* 3.18, admite que a maneira como ele geriu toda a complicada situação revela uma intervenção dos deuses: «parece deveras difícil que a mente humana possa governar factos tão grandes», *vix videtur humani consilii tantarum rerum gubernatio esse potuisse*. Se

---

83 Cf. LÉVY 1992, p. 615: «...pour comprendre le *De fato*, il faut connaître Platon, les Stoïciens et Carnéade, mais il faut aussi lire le *De inventione*»

84 = LÉVY 2012. Antes de 2012, já em LÉVY 2007 o estudioso francês tinha voltado a analisar a questão, mas ver supra, nota 74 in fine, os meus problemas ligados ao acesso a esse contributo.

85 Como explica C.Lévy (LÉVY 2012, p. 59), a *voluntas* tem neste caso duas manifestações: «a passionate form, *ambitio*, and a reflective form, *ratio*, which is associated with *otium*». Sobre os problemas ligados à transposição da vasta gama de significados abrangida pela palavra *voluntas*, um quadro eficaz em DIHLE 1982, pp. 132-6.

analisarmos o problema tendo em conta os aspectos ligados à retórica do consenso, que neste caso se concretiza no uso dos *testimonia divina*<sup>86</sup>, apercebemo-nos não apenas da astúcia ciceroniana, como também do hino à potência da capacidade de deliberação: Cícero geriu a situação de uma forma tão perfeita que parece que foram os deuses a reprimir a conjuração. Os deuses são responsáveis pela grandeza dos feitos de Cícero, mas ao mesmo tempo são o termo de comparação da inteligência de Cícero. O mérito humano é só retoricamente entregue à divindade. Um sinal dessa atitude, desta vez mais claro, encontra-se na segunda *Catilinaria* (§ 25); ao falar da situação de choque que se tinha criado entre ordem e subversão, razão e loucura, o Arpinate pergunta: «se os esforços humanos forem insuficientes, não interviriam os próprios deuses para fazer que as mais fúlgidas virtudes levassem de vencida vícios tão grandes?», *si hominum studia deficiant, di ipsi immortales cogant ab his praeclarissimis virtutibus tot et tanta vitia superari?* Cícero concede aos deuses uma margem de manobra ampla, mas ao mesmo tempo cria uma hierarquia: primeiro os esforços humanos e depois, caso eles se revelem insuficientes, a intervenção divina.

Coloca-nos no mesmo caminho de análise uma aguda observação de F.Guillaumont<sup>87</sup> sobre o texto da quarta *Catilinária*. Ao comentar a importância do papel que as profecias tinham desempenhado no jogo político de Lêntulo durante o delicado período da conjuração, Cícero, no § 4, recorda ao leitor que a sua glória tinha sido do mesmo modo antecipada pelos adivinhos, deixando ao mesmo transparecer a sua concepção pessoal do destino e da predeterminação: *Etenim, si P. Lentulus suum nomen inductus a vatibus fatale ad perniciem rei publicae fore putavit, cur ego non laeter meum consulatum ad salutem populi Romani prope fatalem extitisse?*, «Com efeito, se Lêntulo, induzido pelos adivinhos, julgou que o seu nome estava ligado pelo destino à ruína do estado, porque não hei-de eu alegrar-me pelo facto de o meu consulado ter sido, por assim dizer, marcado pelo destino para a salvação do povo romano?»<sup>88</sup>. Como explica F.Guillaumont<sup>89</sup>, a oposição *fatale-prope fatalem* é digna de consideração: a uma concepção *tout court* fatalista, que o Arpinate atribui a Lêntulo, opõe-se uma versão mais atenuada, pois a glória consular de Cícero não estava totalmente predestinada; o que sobraria da vontade e do mérito do homem se assim fosse?<sup>90</sup>

A vida de Cícero foi sempre caracterizada por um grande espírito de intervenção. No próprio preâmbulo ao segundo livro do *de divinatione*, o Arpinate está bem longe de se apresentar como um sujeito passivo à situação que o aflige: se as condições posteriores a Tapso o condenam ao

---

86 Esse aspecto será analisado no capítulo seguinte.

87 Cf. GUILLAUMONT 1984, p. 98, nota 15.

88 Usei a tradução S.Tavares de Pinho (TAVARES PINHO 2006, p. 86), com algumas modificações.

89 Cf. GUILLAUMONT 1984, p. 98, nota 15.

90 G.Achard vê nessa atitude ciceroniana o reflexo da mentalidade romana (cf. ACHARD 1991, p. 436: «...un Romain ne doit pas se targuer de compter su l'aide des dieux: une telle prétention ne ferait que les irriter»). Devo porém dizer que os exemplos que o estudioso francês escolhe (*Phil.* 4.10; *imp.* 47) não me parecem os mais felizes.



isolamento, ele não renuncia a desempenhar um papel político, que se concretiza na escrita de obras filosóficas. Vejam-se as palavras de *div.* 2.6, sobre as quais já tivemos ocasião para reflectir: *Dabunt igitur mihi veniam mei cives, vel gratiam potius habebunt, quod, cum esset in unius potestate res publica, neque ego me abdididi neque deserui neque adflixī neque ita gessi quasi homini aut temporibus iratus, neque porro ita aut adulatus aut admiratus fortunam sum alterius, ut me meae paeniteret.* «Ora bem, perdoar-me-ão os meus concidadãos, ou mais depressa me ficarão gratos, pelo facto de que, enquanto o estado estava nas mãos de um homem só, nem me escondi, nem me desanimei, nem fiquei abatido, nem me comportei como alguém que estivesse indignado contra um homem ou contra uma circunstância, nem – por outro lado – adulei ou cobicei a sorte de outrem, como se estivesse descontente com a minha». É deveras admirável a maneira como Cícero, ao descrever uma situação de factual impotência, consegue pôr a tónica sobre o papel de actor protagonista que também nesse caso – conforme ele sugere - conseguiu desempenhar.

Como podia aceitar a ideia do destino e da predeterminação um homem cuja vida foi pautada por um tão aceso espírito de intervenção, que o colocava, de facto, perante a impossibilidade da aceitação passiva? Um estóico, fiel à doutrina da εἰμαρμένη, teria provavelmente interpretado a não-resignação de Cícero como sendo ela própria o resultado de um destino constrangedor, ou – à maneira de Cleantes, referida por Séneca em *ep.* 107.11 (= *S.V.F.* 1.527) - como uma adesão ciente a um destino imutável: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt.* Mas Cícero, conforme sugerem os dados que foram aqui expostos, devia preferir ver no seu impulso reactivo o resultado do exercício de uma *voluntas* sobre a qual o destino não tinha jurisdição. E se a adivinhação estóica era a consequência e ao mesmo tempo o elemento revelador da existência de um destino que Cícero rejeitava, como podemos ficar surpreendidos perante a nítida tomada de posição no segundo livro do *de divinatione*? Refiro, em conclusão, as palavras de Agostinho, leitor *d'élite* da obra de Cícero (*civ. dei* 5.9): *Putat enim concessa scientia futurorum ita esse consequens fatum, ut negari omnino non possit*, «Pensa ele que, uma vez admitida a ciência do futuro, o destino se torna uma consequência necessária e inevitável»<sup>91</sup>.

91 Tradução de J.Dias Pereira, *Agostinho. A cidade de deus*, Lisboa, vol. 1, p. 486.

«Ego rhetorice nonnumquam dicere falsa pro ueris confitebor, sed non ideo in falsa quoque esse opinione concedam, quia longe diuersum est ipsi quid uideri et ut alii uideatur efficere».

(Marco Fábio Quintiliano, *institutio oratoria*)

## CAPÍTULO 4: O USO DOS PRODÍGIOS NOS DISCURSOS

**α \_\_Nota a partir de *div.* 2.46.** Como já vimos no primeiro capítulo (pp. 16-9), ao citar o longo trecho do *de consulatu*, Quinto faz uma referência histórica precisa: o conteúdo dos versos que ele declama é muito parecido com o dos §§ 18-21 da terceira *Catilinaria*, pronunciada num período bem preciso, provavelmente o que mais marcou a vida política de Cícero. Os versos do *de consulatu* citados por Quinto, na ficção poética, são pronunciados pela Musa Urânia e contêm uma série de prodígios que teriam prenunciado o consulado de Cícero e a repressão da conjuração. Um dos muitos eventos premonitórios que Quinto refere, valendo-se dos versos do irmão, tem a ver com a famosa adjudicação da estátua de Nata. Todos diziam que uma grave desventura, que tinha origem numa nobre família, se iria abater sobre Roma. Essa desgraça, dizia-se, já tinha sido decidida pelos deuses há muito tempo, e os homens – o povo e o senado de Roma – só a descobririam depois de uma estátua de Júpiter, que olhasse para Oriente, ser colocada no cimo de um alto pedestal. Com efeito, a obra de realização da estátua foi adjudicada em 65, mas acabou por ser entregue com muito atraso: só na altura do consulado de Cícero ela foi finalmente erguida. E foi precisamente nessa altura que foi apurado o plano de subversão que Catilina tinha congeminado contra o estado. São palavras de Marco, e Quinto insiste sobre esse aspecto: «Mas de que autoridade ou de que testemunho mais válido do que o teu poderia eu valer-me?», *Sed quo potius utar aut auctore aut teste quam te?* A resposta de Marco de *div.* 2.46 nega qualquer valor prodigioso a estes factos: se a estátua de Júpiter foi erguida no ano do seu consulado, e não no ano em que a sua dedicação tinha sido prevista (65, *Torquato Cotta coss.*), tal se deveu ao acaso, e não à vontade dos deuses imortais. O adjudicante pode ter sido preguiçoso, ou pode ter tido falta de dinheiro, mas decerto não foram os deuses a demorá-lo<sup>1</sup>.

Directamente ligado a estas questões está o problema da crença de Cícero nos prodígios que ele referiu ao povo – quer no *de consulatu*, quer na terceira *Catilinaria* – sugerindo que a sua glória de cônsul e salvador da pátria tinha sido prenunciada pelos deuses. Cícero era sensível aos prodígios quando pronunciou a terceira *Catilinaria* e escreveu o seu poemeto? E ao escrever o *de divinatione*, fala movido por um cepticismo tardio, ou a sua desconfiança nos prodígios foi sempre a mesma, quer em 63, quer em 44? Antes de proceder à análise do problema, vejamos atentamente *div.* 2.46:

1 Cf. KANY-TURPIN 2004, p. 78: «le fait lui-même retrouve son statut exclusivement physique»-

Marco repete a pergunta que lhe tinha dirigido o irmão Quinto em *div.* 1.22: como poderia, ele, ter o atrevimento de levar a cabo uma polémica contra os prodígios, depois de ter feito aquilo que depois escreveu no *de consulatu*, isto é, dizer ao povo de Roma que o seu consulado e a conjuração de Catilina, que ele próprio tinha detectado, tinham sido prenunciados por sinais premonitórios enviados directamente pelos deuses? (cf. '*Tu igitur animum induces - sic enim mecum agebas - causam istam et contra facta tua et contra scripta defendere?*').

O texto da resposta de Marco é complicado, mas não parece haver razões para uma correcção<sup>2</sup>. *Frater es; eo vereor. Verum quid tibi hic tandem nocet? Resne quae talis est an ego qui verum explicari volo?*, «És meu irmão, – diz Marco – logo tenho de te respeitar. Mas o que é que te ofende? A realidade dos factos, que é a que é, ou eu, que quero que a verdade seja explicada?». Penso ser ainda válida a leitura de A.S.Pease, da qual evidentemente dependem as de S.Timpanaro<sup>3</sup> e, mais recentemente, A.Schiesaro<sup>4</sup>: «The expressions... means 'you are my brother, and I am accordingly showing you all due respect; I am not refuting this argument (as I might by the obvious explanation of the verses as colored by a natural poetic expression), but without assertion I am merely asking for a philosophic statement of reason»<sup>5</sup>. Interessante é o paralelo com *off.* 1.136 que o comentador estado-unidense propõe<sup>6</sup>: *Sed quomodo in omni vita rectissime praecipitur, ut perturbationes fugiamus... sic eiusmodi motibus sermo debet vacare... maximeque curandum est, ut eos, quibuscum sermonem conferemus, et vereri et diligere videamur*. «Um justíssimo preceito quer que nós, em qualquer circunstância da vida, evitemos as perturbações; a maneira de conversar, da mesma forma, deve estar livre dessas <perturbações>. E é preciso que nos empenhemos muito para demonstrar o nosso respeito e o nosso afecto àqueles com os quais conversamos». Em suma, a *verecundia* ciceroniana de *div.* 2.46 é uma forma de reticência: Cícero não quer dar a Quinto uma explicação de extrema obviedade, que ofenderia a inteligência do irmão: é evidente que os prodígios do *de consulatu* têm a ver com as exigências artísticas do poeta Cícero e não com questões de crença.

O motivo que me leva a concordar com a opinião de A.S.Pease é de extrema obviedade, e prende-se com questões de carácter retórico. Quem esteja minimamente familiarizado com as

---

2 Cf. PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 430: «...there is no occasion for emendation...»

3 Cf. TIMPANARO 1988, pp. 353-4, nota 74: «Egli (scil. Marco) teme che se dicesse chiaro che finse di credere a quei prodigi (nella terza *Catilinaria* ancor più che nel poemetto) *rei publicae causa*, cioè per sfruttare ad arte la credulità popolare, in modo da accrescere l'ira contro i catilinarii..., Quinto si sentirebbe egli stesso offeso, equiparato al volgo che è lecito imbrogliare, e la discussione degenererebbe in un battibecco rissoso. Quei fatti (le statue abbattute dal fulmine, ecc.), nessuno vuole negarli, e per questo aspetto Quinto non ha motivo di risentirsi; sul carattere prodigioso che Cicerone allora attribui a essi, non è il caso di mettersi a discutere...»

4 Cf. SCHIESARO 1997, p. 78: «Cicero is here stopping short of admitting clearly that his use of *portenta* in the *De consulatu* and the Catilinarian oration was based on *Realpolitik* rather than on philosophical conviction».

5 PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 430.

6 Cf. PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 430.

questões de retórica antiga sabe que o recurso a evocações de fenómenos de carácter ominoso, nos discursos, se inscreve no âmbito de uma prática definida, que foi objecto de teorizações pelo menos a partir de Aristóteles. Cícero foi um herdeiro dessa tradição, como nos demonstram as suas reflexões – teóricas – sobre os *testimonia divina*<sup>7</sup>. Aristóteles, em *Retórica* 1355b, realiza a famosa classificação das provas de que o orador se pode servir. Elas dividem-se em:

- ἄτεχνοι πίστεις, 'provas não-técnicas' (ou 'inartísticas', segundo a tradução de M.AlexandreJr., P.F.Alberto e A.d.N.Pena<sup>8</sup>), que não são produzidas pelo orador e são logo externas ao desempenho técnico: elas já existem e podem ser utilizadas sem serem inventadas. O Estagirita enumera testemunhos, confissões sob tortura, contratos assinados e outras provas do mesmo género. A adivinhação não é explicitamente referida, mas a leitura de *Retórica* 1375b-6a diz-nos com suficiente clareza que ela é de inserir na categoria dos testemunhos, μάρτυρες: se para os eventos passados, o orador pode valer-se dos testemunhos dos poetas – como, por exemplo, citações de versos solonianos –, para os eventos futuros, que são objecto da retórica deliberativa, é possível recorrer aos oráculos: Temístocles, por exemplo, para convencer o auditório da necessidade de se travar uma batalha naval (o contexto é o que precede a batalha de Salamina), citou um oráculo – que nos conhecemos graças a Heródoto (7.141-7) e Plutarco (*Vida de Temístocles* 10) – em que Júpiter advertia Tritogenia (de identificar com a cidade de Atenas) que «só o muro de madeira era inexpugnável»<sup>9</sup>. (cf. *Retórica* 1376a: περὶ μὲν οὖν τῶν γενομένων οἱ τοιοῦτοι (scil. citações de versos de poetas importantes ou frases atribuídas a homens ilustres) μάρτυρες, περὶ δὲ τῶν ἐσομένων καὶ οἱ χρησμολόγοι, οἷον Θεμιστοκλῆς ὅτι ναυμαχιτέον, τὸ ξύλινον τεῖχος λέγων) ;
- ἔντεχνοι πίστεις, 'provas técnicas' (ou 'artísticas', sempre segundo a tradução de M.AlexandreJr et al.)<sup>10</sup>, que – ao contrário das outras – são fruto da elaboração metódica do próprio orador.

Cícero, em *Tusc.* 1.117, ao citar os casos de morte justa, porque decidida pelos deuses, refere precisamente os oráculos com que essas mortes tinham sido deliberadas: é desses *exempla* que os

7 Sobre a importância de Aristóteles no que diz respeito à retórica do consenso ciceroniana, ver SOLMSEN 1938.

8 ALEXANDREjr et AL. 2005, p. 96. Ver nota 23, ibidem, para outras sugestões de tradução para português.

9 Já Xenofontes, na *Apologia de Sócrates* (14-5), referia um caso notável de uso de testemunhos divinos. Sócrates refere aos juizes o conteúdo da resposta do oráculo de Delfos, interrogado por Querofontes: não há ninguém que seja mais justo, livre e sábio do que Sócrates. Os juizes não aceitam favoravelmente as palavras de Sócrates, o qual – para dar autoridade ao oráculo sobre a sua pessoa – cita o caso de um oráculo relativo ao legislador espartano Licurgo. Sobre os oráculos relativos à figura de Sócrates, ver também Quintiliano, *inst.* 5.11.42.

10 ALEXANDREjr et AL. 2004, p. 96.

oradores gregos se servem. Mas se na primeira *Tusculana* a referência aos oráculos se inscreve no âmbito de um problema mais amplo, isto é, o medo da morte (por sua vez ligado à imortalidade da alma), nas *partitiones oratoriae* (cuja data é muito incerta<sup>11</sup>) e nos *topica* (certamente de julho de 44<sup>12</sup>) a reflexão de Cícero sobre o emprego dos oráculos no âmbito do exercício da retórica é promovida por finalidades teóricas. Em *part.* 6, Cícero, ao dirigir-se ao seu filho, depois de ter distinguido os *argumenta in re ipsa insita* dos *argumenta assumpta*, correspondentes respectivamente às aristotélicas ἔντεχνοι πίστεις e ἄτεχνοί πίστεις, afirma que dos segundos podem fazer parte os *testimonia*, μάρτυρες no vocabulário de Aristóteles. Os *testimonia* dividem-se em dois géneros: o *humanum* e o *divinum*. O *genus divinum*<sup>13</sup> é por sua vez constituído por «oráculos, auspícios, vaticínios, e as respostas dos sacerdotes, dos arúspices e dos intérpretes de sonhos», *oracula, auspicia, vaticinationes et responsa sacerdotum, haruspicum coniectorum*. Qual é a utilidade destes *testimonia*? A resposta é simples: os *testimonia divina* fazem parte da categoria dos *argumenta*. «O que é o argumento?», *Quid est argumentum?* pergunta o jovem Cícero. O *argumentum* - responde o pai - é um elemento do discurso que, sendo objecto de possível aprovação, geram persuasão (cf *Probabile inventum ad faciendam fidem*).

Partindo de uma abordagem diferente, já no juvenil *de inventione*<sup>14</sup> Cícero tinha indicado os factos de tipo premonitório como veículo de *auctoritas* que se destinava à persuasão (cf. *inv.* 1.101: *Primus locus sumitur ab auctoritate, cum commemoramus, quantae curae res ea fuerit iis, quorum auctoritas gravissima debeat esse: diis immortalibus, qui locus sumetur ex sortibus, ex oraculis,*

11 A hipótese de as *partitiones* terem sido redigidas no final dos anos 50 funda-se sobretudo em *ad Q. fr.* 3.3.4, de 54 (cf. SCHANZ & HOSIUS 1927<sup>4</sup>, vol. 1, p. 463). É nesta carta que Cícero diz querer ocupar-se da formação retórica de *Cicero tuus nosterque*, propondo-se oferecer um modelo alternativo ao do mestre Peónio. Ora, as *partitiones* são um catecismo de retórica para o filho de Cícero, enquanto aquele *Cicero tuus nosterque* de *ad Q. fr.* 3.3.4 parece referir-se unicamente ao sobrinho de Cícero, filho de Quinto. A afinidade entre o *si nobiscum eum rus aliquo eduxerimus, in hanc nostram rationem consuetudinemque inducimus* de *ad Q. fr.* 3.3.4 e o *aliquando Roma exeundi potestas data est* de *part.* 1 parece, da mesma forma, demasiado débil para justificar a hipótese de uma relação entre os dois escritos. Mais plausível parece a sugestão de B. Riposati (RIPOSATI 1961), que identifica linhas de contacto entre as *partitiones* e os *topica*, de 44. Sobre os elementos que permitem datar os *topica*, ver nota seguinte.

12 Em *ad fam.* 7.19, de 28 de julho de 44, Cícero anuncia a Trebácio, destinatário da carta, que lhe enviou os *topica* de Régio. Não é de excluir que *ad Att.* 16.1.3, de novembro de 44, se refira aos *topica* (cf. *librum quem rogas perpoliam et mittam*).

13 Quintiliano (*inst.* 5.11.42) acrescenta à categoria dos *divina testimonia* a dos *divina argumenta*. Os primeiros são os inerentes ao próprio caso de que se trata; os segundos são "importados", provavelmente de situações genéricas ou tipificadas. Em todo o caso, a divisão de Quintiliano não é das mais claras de se perceber. Sobre o problema, ver LONG F. 2004, pp. 47-8 e as referências bibliográficas pelo autor indicadas..

14 É muito difícil datar o *de inventione*, uma vez que Cícero não nos dá muitos elementos úteis nesse sentido. A única referência cronológica parece ser a de *de or.* 1.5 fala de uma composição feita *pueris aut adolescentulis nobis*, «quando eu era mocinho, mas talvez até adolescente». Dado que Cícero se define *adulescentulus*, mas não muito longe da *pueritia*, e dado que na produção ciceroniana o termo *adulescentulus* é usado para indicar uma faixa etária compreendida entre os 17 e os 20 anos (cf. e.g. *resp.* 1.23; *de or.* 1.40; 1.121), não é absurdo considerar que o *de inventione* seja de do fim da década de 90 /começo da década de 80. Mas também é possível, como explica G. Achard (ACHARD 1994, pp. 1-10), que Cícero tenha primeiramente recolhido o material, que se baseava em apontamentos de aulas de retórica, e só num segundo momento lhe tenha dado uma sistematização. Em todo o caso, a obra remonta à primeira fase da produção ciceroniana, e não terá sido composta depois de 83.

*vatibus, ostentis, prodigiis, responsis, similibus rebus...*). Mas é nos *topica* que o Arpinate nos dá a descrição mais pormenorizada das possibilidades de emprego de elementos de interesse divinatório aquando da construção do discurso, pois em *top.* 77 lemos uma verdadeira listagem de *testimonia divina*: *Divina haec fere sunt testimonia: primum orationis - oracula enim ex eo ipso appellata sunt, quod inest in his deorum oratio -; deinde rerum, in quibus insunt quasi quaedam opera divina: primum ipse mundus eiusque omnis ordo et ornatus; deinceps aerii volatus avium atque cantus; deinde eiusdem aeris sonitus et ardores multarumque rerum in terra portenta atque etiam per exta inventa praesensio; a dormientibus quoque multa significata visis.* «Os testemunhos divinos são mais ou menos estes: primeiro, o testemunho da palavra, (os oráculos [*oracula*] são assim chamados precisamente porque neles reside a palavra [*oratio*] dos deuses)<sup>15</sup>. Depois o testemunho das coisas que revelam como que o resultado de uma certa acção divina: em primeiro lugar o próprio universo e toda a sua regularidade e beleza; em segundo lugar o voo aéreo e o canto dos voláteis; em terceiro lugar o fragor e o ardor da própria atmosfera como também a pré-ciência que se obtém mediante as entranhas; mas muitas coisas foram prenunciadas também por aqueles que receberam visões em sonhos»

Todos estes elementos indicam, com suficiente clareza, que o recurso aos *portenta* ou elementos similares, na terceira *Catilinaria* e outros discursos ciceronianos, não testemunha nenhuma forma de crença nos fenómenos alegadamente preditivos. Os prodígios da terceira *Catilinaria* são uma forma de ir ao encontro das expectativas do povo<sup>16</sup>, cujas opiniões, como nos relembra o próprio Cícero em *top.* 73, dificilmente poderão ser mudadas: os que *iudicant* e *existimant* (e é o caso de Cícero no momento em que a terceira *Catilinaria* foi pronunciada) não podem senão ter em consideração a *vulgi opinio* (cf. *...vulgi opinio mutari vix potest ad eamque omnia dirigunt et qui iudicant et qui existimant*). Além disso, os *topica* foram certamente escritos no mesmo período que o *de divinatione*: o uso dos prodígios, que o autor recomenda ao retor no seu tratado, e ao qual ele próprio recorreu na terceira *Catilinaria*, segue um percurso paralelo ao da disceptação filosófica, na qual Cícero é assumidamente adversário da adivinhação. Assinale-se também que na quarta *Philippica*, declamada no dia 20 de dezembro de 44, Cícero voltará a fazer uso daqueles prodígios que no *de divinatione*, completado poucos meses antes, tinha decididamente desacreditado (cf. § 10: *Ita vero, Quirites, ut precamini, eveniat, atque huius amentiae poena in ipsum familiamque eius recidat! Quod ita futurum esse confido. Iam enim non solum homines, sed etiam deos immortales ad rem publicam conservandam arbitror consensisse. Sive enim prodigiis atque portentis di*

15 A relação que Cícero cria entre *oraculum* e *oratio* é quase certamente paretimológica, cf. BENVENISTE 1948.

16 Esta atitude aparece, ainda que sob uma forma diferente, também no preâmbulo aos *paradoxa Stoicorum* (§ 2), em que o Arpinate diz estar familiarizado com uma filosofia que deu origem a uma maneira de falar elaborada e inclinada para conceitos que não se afastam muito do que pensa o homem comum (cf. *quae non multum discrepent ab opinione populari*).

*immortales nobis futura praedicunt, ita sunt aperte pronuntiata, ut et illi poena et nobis libertas adpropinquet, sive tantus consensus omnium sine impulsu deorum esse non potuit, quid est, quod de voluntate caelestium dubitare possimus?*): em suma, o uso dos prodígios nos discursos não dá indicações sobre uma possível evolução da opinião de Cícero em relação à adivinhação.

Acrescente-se que, como explica justamente R.J.Goar, o uso dos prodígios, nas *Catilinariae*, é condicionado pelo auditório<sup>17</sup>: nas *orationes Catilinae in senatu habitae* – a primeira e a quarta – não se faz nenhuma referência aos *signa* e *portenta* referidos na terceira. Na verdade, quer na primeira, quer na quarta *Catilinaria*, dá-se espaço a considerações de tipo religioso, mas o verdadeiro interesse do Arpinate é apelar à religiosidade patriótica, e não à espiritualidade, uma vez que põe a tónica nos templos, nos altares, e não nas divindades que eles representam<sup>18</sup>. Em suma, perante o senado, Cícero não dá nenhuma manifestação de "credulidade".

Confirmam esta sensação os dados apresentados por D.Mack num trabalho de 1937<sup>19</sup>: ao comparar os dois discursos *post reditum* – um pronunciado *ad Quirites*, outro *in senatu* – o estudioso alemão detém-se na análise de um *testimonium divinum* a que Cícero recorre. O orador tinha acabado de voltar do exílio, depois da aprovação da *lex Cornelia Caecilia de revocando Cicerone*, ocorrida nos primeiros dias de julho de 57<sup>20</sup>. Recebido em Roma com grandes festejos, decide anunciar solenemente ao povo romano o seu retorno à vida pública. Na parte inicial do seu discurso, depois de ter relembrado com não pouca ênfase os feitos gloriosos do seu consulado, agradece a todos os que se esforçaram para que o seu nome fosse reabilitado. Destinatários da sua gratidão são sobretudo Metelo (cônsul em exercício em 57), os tribunos Séxtio e Milão, o irmão Quinto (que continuou a vestir-se de luto, no foro, mesmo depois de essa prática – a que recorreram muitos aliados políticos de Cícero na altura do exílio dele – ter sido proibida com um específico edicto consular). Particularmente comovido é o agradecimento a Léntulo (cônsul de 57, com Metelo), que Cícero define *parens, deus, salus nostrae vitae* (§ 8). Obviamente, Cícero não omite manifestar a sua profunda gratidão ao povo romano: ninguém nunca teve uma eloquência tão grande para poder descrever a grandeza dos benefícios que o povo romano deu a ele, bem como ao seu irmão Quinto e aos seus filhos.

17 Cf. GOAR 1972, pp. 36-46 e p. 45.

18 GOAR 1972, p. 39.

19 Cf. MACK 1937, p. 43 (cf. também p. 76). Ver também RIGGSBY 2002 e RACCANELLI 2012.

20 Notícias sobre a *lex Cornelia Caecilia* em *dom.* 30; *Mil.* 39; *Pis.* 34-35; 80; *red.pop.* 16-17; *red. Quir.* 26; *Sest.* 107; 129-130. Ver também GRIMAL 1967, pp. 129-32. A lei que condenou Cícero ao exílio é conhecida como *lex de exilio Ciceronis*, aprovada entre março e abril de 58 por iniciativa de Clódio (cf. Cícero, *ad Att.* 3.4. 12; 3.1.15; 3.6.23; 3.2; *ad fam.* 14.4.2; *dom.* 47; *Pis.* 30; *red. sen.* 8; *Sest.* 65; Dião Cássio, 38.17.7; BROUGHTON 1951/52, vol. 1, pp. 513-4; pp. KELLY 2006, pp. 229-37; VENTURINI p. 282), mas ver infra, nota 25, sobre a situação legal à data da partida de Cícero de Roma. Recordo que Cícero foi condenado ao abrigo da *lex de capite civis Romani* (começo de março de 58, cf. GRIMAL 1967, pp. 62-6 e 148), que era também uma lei clodiana, que punia os magistrados que sancionassem a pena capital sem prévio processo judiciário.

Mas é em *red. Quir.* 18 que os tons se fazem particularmente patéticos. Cícero promete aos seus concidadãos que a sua *pietas* para com o povo romano será a mesma que os homens mais devotos têm para com os deuses imortais; que o *numen* dos seus concidadãos será para ele tão importante como o dos deuses imortais; que – finalmente – nunca faltará ao seu compromisso com o estado, uma vez que foi o estado que o reintroduziu na cidade. Fará tudo isto pela autoridade do senado, pela harmonia de Itália, pelos esforços de tantos *boni* (de entre os quais Lêntulo e Pompeio) e – aqui vem a parte mais interessante – pelos deuses imortais, que aprovaram o seu regresso com a *ubertas*, a *copia* e a *vilitas* da última safra<sup>21</sup> (cf. *En ego <tot> testimoniis, Quirites, hac auctoritate senatus, tanta consensione Italiae, tanto studio bonorum omnium, [cum] agente P. Lentulo, consentientibus ceteris magistratibus, deprecante Cn. Pompeio, omnibus hominibus faventibus, dis denique immortalibus frugum ubertate, copia, vilitate redditum meum comprobantibus mihi, meis, rei publicae restitutus tantum vobis, quantum facere possum, Quirites, pollicebor: primum, qua sanctissimi homines pietate erga deos immortalis esse soleant, eadem <me> erga populum Romanum semper fore numenque vestrum aequae mihi grave et sanctum ac deorum immortalium in omni vita futurum; deinde, quoniam me in civitatem res publica ipsa reduxit, nullo me loco rei publicae defuturum*). A este prodígio, no discurso *post redditum in senatu*, não se faz nenhuma referência: isto é suficiente para se perceber que o uso dos *testimonia divina* é ponderado conforme as expectativas do auditório.

**β\_\_Algumas considerações sobre o *de haruspicum responsis*.** À luz do que acabámos de ver, poder-se-á perguntar por que razão o Arpinate, no *de haruspicum responsis*, discurso pronunciado no senado, se tornou autor de uma vibrante apologia da *ars* dos arúspices, aos quais cabia a interpretação dos eventos considerados prodigiosos (foram precisamente alguns pretensos prodígios a dar início às circunstâncias em que o *de haruspicum responsis* foi produzido). Devemos então concluir que houve circunstâncias na história de Roma em que o senado, tal como o povo, esteve exposto à utilização instrumental que da adivinhação podia ser feita? Provavelmente não.

Vejamos os factos. Em 56, perto de Roma, no *ager Latiniensis*, aconteceu um facto considerado prodigioso: ouviu-se um fragor enorme e os arúspices etruscos, segundo o costume, foram

21 Esse prodígio será referido, ainda que de uma forma muito peculiar, também no *de domo sua* (15). Como explica GUILLAUMONT 1984, p. 31, o discurso é pronunciado perante os pontífices, guardiões da religião romana tradicional. Mas, acrescenta o estudioso francês, «Devant le Sénat, Cicéron n'aurait peut-être pas allégué une intervention divine». Sobre a importância da religião no *de domo*, ver, além do já citado GUILLAUMONT 1984, pp. 30-32, também GOAR 1972, pp. 45-57 e o artigo clássico de U.Heibges (*Religion and Rhetoric* ...[= HEIBGES 1969]). Útil a análise de LENNON 2010, que versa especialmente sobre os aspectos ritualísticos da religião romana e a maneira como eles emergem no discurso ciceroniano.



convocados pelo senado<sup>22</sup> para que o fenómeno fosse interpretado<sup>23</sup>. A resposta aruspical dizia que o prodígio indicava a cólera divina, que devia ser aplacada. O texto do *responsum*, muito longo e articulado, incluía uma referência à violação de um lugar sagrado. O tribuno Clódio aproveitou a situação e indicou em Cícero o responsável pela cólera dos deuses, pois o Arpinate – em 56 - tinha voltado a tomar posse de um terreno no Palatino que lhe tinha sido confiscado e que, durante os anos do seu exílio, tinha sido consagrado à deusa *Libertas* pelo próprio Clódio. Ao reapoderar-se do terreno, Cícero – segundo a acusação de Clódio – tinha cometido a violação a que o *responsum* se referia<sup>24</sup>. Estes episódios, como é sabido, estão ligados aos factos que levaram Cícero, em setembro do ano anterior, a pronunciar o discurso conhecido como *de domo sua*: regressado do exílio (definição, esta, de que o Arpinate contesta a legitimidade ao longo do seu discurso, cf. e.g. *dom.* 62 e 72<sup>25</sup>), Cícero tinha pedido que o terreno lhe fosse restituído e a casa que ali surgia, entretanto abatida, fosse reedificada a cargo do estado. Era essa a casa "incriminada" por Clódio. A peroração de Cícero teve bom êxito: em *ad Att.* 4.2, de outubro de 57, o Arpinate escreve que a sua casa, bem como o célebre *porticus Catuli*, que também surgia no Palatino, irá ser reconstruída.

Voltando ao *de haruspicum responsis*, é de dizer que a acção de Clódio, obviamente, tinha bem pouco de religioso, sendo apenas uma estratégia para contrastar um dos seus maiores adversários políticos. A contra-acusação de Cícero baseia-se na demonstração da sacralidade da adivinhação etrusca e na afirmação da exigência de não desafiar - como Clódio fazia – a grandeza dos deuses. O Arpinate, numa *performance* que merece um lugar no florilégio das obras-primas retóricas de todos

22 Sobre a convocação dos arúspices por parte do senado, ver Cícero, *har. resp.* 25; *Cat.* 3.19; *div.* 2.11; Lívio (1.56.4-5). Ver também THULIN 1912, p. 2433). No que diz respeito à interpretação de prodígios, as funções dos arúspices podiam ser desempenhadas também pelos intérpretes dos livros sibilinos (cf. *nat. deor.* 3.5; sobre os livros sibilinos, ver infra, cap. 5, pp. 103-4). *Div.* 1.28 deixa intuir que as competências dos arúspices tinham de alguma forma fagocitado as dos áugures. A.S.Pease (PEASE 1973<sup>2</sup>, pp. 134-5, fala a esse propósito de «gradual encroachment of haruspicine on augury»). Recordo que os arúspices eram conhecidos pelas suas ligações com a oligarquia senatorial, da qual, conforme se pode inferir de *har. resp.* 40, defendiam os interesses: neste ponto do seu discurso, Cícero diz que os arúspices alertavam para os perigos que impendiam sobre os senadores e os homens mais importantes do estado e que podiam originar-se do desacordo entre os optimates. Se os senadores ficassem abandonados, as riquezas cairiam nas mãos de um homem só, o exército seria arrasado e haveria uma grande perda de poder. Sobre a possível existência de um verdadeiro *ordo haruspicum* já em época republicana, algumas notícias na conclusão.

23 As competências dos arúspices não se limitavam à observação das entranhas dos animais. Cícero, em *div.* 2.49, recorda-nos *in in propria persona* a tripartição da *ars haruspicina*, que era composta por: (1) a interpretação de trovões e relâmpagos; (2) o extispício; (3) uma parte dedicada ao estudo dos *ostenta* ou *prodigia*, isto é, factos de carácter prodigioso ou de interesse teratológico. A este propósito, Cícero cita o caso do parto de uma mula, isto é, o parto de um animal estéril (cf. PIMENTEL 1997, p. 240 e nota 27 ibidem, para uma discussão desse fenómeno). O aspecto técnico da aruspicina residia na existência de *libri*, registos de acontecimentos de interesse divinatório, que serviam de critério de avaliação de situações futuras: Quinto (*div.* 1.72) diz que eles são depositários dos *monumenta* e da *disciplina* da técnica aruspical. Eram denominados *libri fulgurales*, *libri haruspicini* e *libri rituales*.

24 A fonte principal dessas informações é o *de haruspicum responsis* de Cícero. Outras informações, especialmente sobre o período anterior ao discurso, em Dião Cássio (39.20). Pelo que me consta, o mais recente estudo sobre este discurso é BEARD 2012.

25 Com efeito, nenhuma medida legal tinha sido tomada até à data em que Cícero se afastou de Roma. O afastamento de Cícero de Roma é de considerar, do ponto de vista jurídico, um gesto voluntário, pois a *lex de exilio Ciceronis* ainda não tinha sido aprovada (cf. *dom.* 62: *Nihil erat latum de me; non adesse iussus, non citatus afueram*).

os tempos<sup>26</sup>, consegue virar contra Clódio a acusação de sacrilégio que lhe estava a ser dirigida: quem tinha suscitado a ira divina era Clódio, por ter destruído um templo que surgia na propriedade de Quinto Seio, por ter profanado os jogos megalenses, por ter provocado a morte do embaixador Teodósio, por ter sido absolvido – por juízes corruptos – no processo que lhe tinha sido imputado depois do famoso escândalo da *Bona dea*.

Cícero insere no seu discurso verdadeiras profissões de crença. Em *har. resp.* 10 diz estar satisfeito por ter a possibilidade de poder comentar o prodígio de que Clódio se vale para o acusar. Os senadores perceberão que aquele prodígio e a sua interpretação são os sinais de alerta que Júpiter, com a sua própria voz, enviou aos homens, para que estes pudessem ficar a conhecer os crimes de Clódio e os graves perigos que incumbiam sobre a cidade (cf. *Gaudeo mihi de toto hoc ostento, quod haud scio an gravissimum multis his annis huic ordini nuntiatum sit, datam non modo iustam sed etiam necessariam causam esse dicendi; reperietis enim ex hoc toto prodigio atque responso nos de istius scelere ac furore ac de impendentibus periculis maximis prope iam voce Iovis Optimi Maximi praemoneri*). Mas como explica muito bem G.Achard, a devoção revelada no *de haruspicum* não deve surpreender muito: o discurso tem a ver com um problema religioso e Cícero deve defender-se de uma acusação de sacrilégio: manifestar apego à religião pátria, de que a disciplina aruspical – embora não indígena – era uma importante manifestação, tinha a função de refutar, no terreno da religião, o ataque que lhe tinha sido dirigido. Em suma, Cícero combate o seu adversário usando as mesmas armas dele<sup>27</sup>.

Esta razão, porém, pode não ser a única. Com efeito, no caso do *de haruspicum responsis*, traçar uma inultrapassável linha divisória entre o senado e o povo pode não ser uma escolha fértil. Clódio, a bem dizer, tinha anunciado a violação alegadamente perpetrada por Cícero numa *contio*, conforme sabemos de *har. resp.* 8 e de Dião Cássio, em 39.21<sup>28</sup>. As *contiones*, apesar de serem assembleias que não se destinavam ao exercício do direito de voto, tinham uma grande incidência política<sup>29</sup>. Tratando-se de ocasiões em que os homens políticos, às vezes a pedido do povo, referiam as iniciativas tomadas aquando do desempenho das suas funções, eram óptimos momentos de propaganda política e eleitoral. Mas também eram óptimas ocasiões para se recorrer ao uso político

26 «Chi non gode direi voluttuosamente... della *de haruspicum responso*...?» escreve um entusiasta E.Paratore em *Il linguaggio dell'aggressività nella Pisoniana e nella seconda Filippica in Ciceroniana* 8, 1994, p. 28.

27 ACHARD 1981, p. 437.

28 Cf. TATUM 1999, pp. 217-8.

29 Era porém costume convocar uma *contio* antes dos *comitia*, que eram assembleias votantes. De um modo geral, pode-se dizer que as *contiones* eram o momento de contacto mais directo entre o magistrado e o povo, e os temas que nelas se debatiam ou se apresentavam eram muito diversificados (cf. ROSS TAYLOR 2003<sup>5</sup>, p. 15: «The *contio*, the unsorted public meeting informed the people of questions to be asked in the *comitia*... was summoned for many other purposes besides the voting assembly for which it was an essential preliminary»). Sobre as *contiones*, além do estudo clássico de G.W.Botsford, *The Roman Assemblies* (= BOTSFORD 1909), pp. 139-51, ver PINA POLO 1989 e MOURITSEN 2004<sup>2</sup>, pp. 38-62. Sobre a importância das reuniões populares na política de Clódio, ver BENNER 1987, pp. 83-9.

da religião: Dião Cássio, em 39.15, conta-nos que Gaio Catão, tribuno de 56, obrigou os membros do colégio dos *quindicemviri sacris faciundis* a ler alguns versos dos livros sibilinos numa *contio*.

Em suma, é possível supor que o povo tivesse um grau de envolvimento bastante elevado no "affaire Cícero" de 56. Mas o que mais nos interessa, para apreciarmos devidamente as opções retóricas de Cícero no *de haruspicum responsis*, é o facto de haver a possibilidade de uma efectiva osmose entre o que acontecia na cúria senatorial e o que acontecia nas ruas. Como explica F.Millar, «...the Senate itself functioned within this context of crowd-politics»<sup>30</sup>. O mesmo F.Millar<sup>31</sup> assinala que em 52, depois do assassinato de Clódio, Tito Munácio Planco convocou uma *contio* na qual referiu ao povo o que o senado tinha decretado (a fonte é Ascónio, *ad or. in Pis.* 44: *cognovi... T.Munatium in contione exposuisse populo quae pridie acta erant in senatu*). Existia logo a possibilidade de haver "fugas de notícias": face esse risco, não era mais vantajoso para Cícero ostentar a crença nos prodígios? A quem tomasse a iniciativa de contar ao povo, numa *contio*, o que Cícero tinha dito no seu discurso *ad Senatum*, o Arpinate oferecia o seu melhor ensaio de religiosidade.

Existe outro elemento que nos ajuda a ter uma visão mais definida sobre a atitude que Cícero manifesta no *de haruspicum responsis*. Em *har. resp.* 18, Cícero declara-se comovido pela gravidade da resposta aruspical e pela interpretação unânime e coerente dos arúspices. Especifica logo a seguir que, se por acaso ele parece ter-se ocupado mais do que os outros do *studium litterarum* (era essa a medida da modéstia ciceroniana!), certamente não se deleita na leitura daquela literatura que afasta o espírito da *religio* (cf.: *Ego enim fateor me et magnitudine ostenti et gravitate responsi et una atque constanti haruspicum voce vehementer esse commotum; neque is sum qui, si cui forte videor plus quam ceteri qui aequae atque ego sunt occupati versari in studio litterarum, his delecter aut utar omnino litteris quae nostros animos deterrent atque avocant a religione*). W.Stroh entende que as palavras de Cícero podem funcionar como uma referência aos escritos de certos filósofos gregos que se ocupavam de religião, especialmente dos epicuristas<sup>32</sup>. Não há motivos para se rejeitar a sugestão do estudioso alemão: o epicurismo era muito difundido em Roma, entre os membros das classes mais elevadas<sup>33</sup>, e é possível que Cícero esteja a lançar um dos seus dardos insinuatórios. E a insinuação ciceroniana poderá - quiçá - ter funcionado como

---

30 MILLAR 1995, p. 111.

31 Cf. MILLAR 1995, pp. 111-3.

32 Cf. STROH 2010, p. 9.

33 Remeto para BOURNE 1977, pp. 417-8: o autor elenca os epicuristas notáveis romanos, muitos dos quais politicamente activos. Não será inútil relembrar que o próprio Epicuro afirmava que quem tivesse vocação para a política não devia renunciar à participação (cf. o ainda que tendencioso testemunho plutarquiano, *A tranquilidade da alma* 465f-6a). Quanto às mais que conhecidas simpatias epicuristas de Ático, e à maneira como isso se reflecte na amizade com Cícero, ver MASO 2008, pp. 30-4 e todo o estudo para notícias sobre um "Cícero epicurista". Não será inútil recordar que Cícero foi aluno do epicurista Fedro (cf. *ad fam.* 13.1.2; *fin.* 1.16).

uma referência a César, que provavelmente tinha simpatias epicuristas<sup>34</sup> e ao qual em 63 – conforme nos relembra Salústio num celeberrimo passo do *bellum Catilinae* (52) - Catão tinha dado o que L.Canfora define uma «lezione di corretta credenza religiosa»<sup>35</sup>.

Mas seria errado, na minha opinião, excluir que Cícero, ao especificar que o seu amor pelos estudos (pelo qual - como já vimos em Plutarco, *Vida de Cícero* 5 - era famoso) não o afasta da religião, procure rejeitar preventivamente a acusação que podia ser dirigida a ele próprio: F.Santangelo, a esse propósito, fala de *excusatio non petita*<sup>36</sup>. Provavelmente, Cícero sabe que a vibrante declaração de *attachement* à adivinhação aruspical que está prestes a fazer corre o risco de ser pouco credível se vinda da boca dele; para a tornar mais eficaz, sente-se obrigado a prepará-la mediante uma declaração que leva o auditório a aderir a uma estratégia retórica muito bem excogitada: Cícero é o homem *pius* por excelência, enquanto Clódio é o homem que merece ser punido. De resto, se o senado se prestava a um jogo tão paradoxal, em virtude do qual o acusador se tornava o acusado, podemos legitimamente concluir que estava disposto a permitir que a importância religiosa do problema cedesse o passo à retórica ciceroniana.

Mas há ainda mais um dado que nos demonstra que a defesa dos *prodigia*, feita no senado por parte de um indivíduo como Cícero, não podia senão adquirir características absolutamente peculiares. Em *har. resp.* 20, o autor dá a entender que os prodígios que se verificaram são de uma clareza extrema: não existe ninguém que seja tão *impius* para negar que o *streptitus cum fremitu* que se ouviu no *ager Latiniensis* seja um sinal com que os deuses querem prenunciar o acontecimento de factos importantes. Quando é assim, diz Cícero, *nos nonne haruspices esse possumus?* A importância deste passo é oportunamente sublinhada por F.Santangelo: Cícero está como que no fio da navalha, pois se por um lado afirma convictamente a sua lealdade à religião pública, por outro lado, mas de uma forma discreta, que a disciplina aruspical, que é parte da religião pública, pode ser dispensada sem muitos problemas<sup>37</sup>. Mas ainda mais penetrante parece-me a observação de . Em suma, não se pode negar a peculiaridade da "devoção" de Cícero: o seu respeito pelo prodígio leva-o a ofuscar o lustro dos arúspices, isto é, os representantes de uma tradição religiosa que em Roma

34 Um dos indícios mais fortes das simpatias epicuristas de César encontra-se em Salústio, *bell. Cat.* 51: neste passo, César, aquando da discussão sobre a decisão a tomar em relação aos conjurados, sugere evitar a pena capital; a morte, diz ele, não é um suplício, mas uma libertação das angústias. E depois acrescenta: «depois da morte não existem nem prazer nem dor», ...*ultra neque curae neque gaudium locum esse*. Os numerosos testemunhos sobre uma certa irreverência religiosa (cf. e.g. Suetónio, 54, 59, 65, 77,86; mais informações infra, concl. pp.234-5) e o desinteresse pelos elementos prodigiosos documentados pelas suas obras (eloquente é o caso de *bell. civ.* 3.68, em que é a *fortuna*, e não a divindade, quem guia o homem militar) reforçam a convicção de que César foi sensível à filosofia do Jardim. Para uma análise desses problemas, remeto para BOURNE 1977.

35 CANFORA 2012. Catão reage ao discurso de César sobre a dissolução da vida sensível depois da morte (cf. nota anterior), acusando-o de professar doutrinas falsas. O aspecto mais interessante deste saboroso episódio é o facto de César ter sido há pouco eleito pontífice máximo.

36 SANTANGELO 2013, p. 103.

37 Cf. SANTANGELO 2013, p. 104. Ver também BEARD 2012, p. 32: ««a significant re-alignment of the processes and personnel of interpretation»

gozava de grande respeito e consideração. Como poderia entregar-se a certas afirmações, se não soubesse que podia contar com uma silente mas efectiva cumplicidade por parte do senado? A.Momigliano, a meu ver, capta muito bem esse aspecto quando afirma que num contexto público era impossível dizer aquilo que qualquer pessoa culta sabia, isto é, os profetas não deviam ser levados a sério<sup>38</sup>.

Em suma, a crença nos prodígios ostentada no *de haruspicum responsis* não tem a ver, a não ser indirectamente, com jogos manipulatórios, que Cícero reservava antes à plebe, mas sim com a habilidade - especialmente ciceroniana - em ripostar aos golpes do adversário, que se encontra obrigado a recuar no próprio terreno que ele escolheu para o combate<sup>39</sup>. Sempre que falamos dos discursos de Cícero, falamos dos discursos de um dos melhores oradores da história: é um dado que deveremos ter sempre em mente.

---

38 Cf. MOMIGLIANO 1987<sup>2</sup>, p. 293.

39 Cf. HEIBGES 1969, p. 846: «The speech (scil. o *de haruspicum*), to be sure, shows clearly how portents, prophecies and priestly sayings were manipulated by Roman politicians, and Cicero is clever enough to wrest the weapon of religion out of Clodius' hands to beat the enemy on his own ground»

«We have no letters of ancient or modern times, in which we recognize so completely at once, the man of business, the sincere friend, the zealous patron, and the sage. No one ever existed more ambitious of true glory; and no one braved with more cheerfulness, those toils and anxieties, without which a substantial fame is wholly unattainable»

(Charles Kelsall, *Classical Excursion from Rome to Arpino*)

## CAPÍTULO 5:

### A OPINIÃO PRIVADA DE CÍCERO SOBRE ADIVINHAÇÃO E PRODÍGIOS

**α\_ Cícero em Delfos.** Sabemos de Plutarco *Vida de Cícero* 5, que em 79, enquanto estava na Grécia<sup>1</sup>, o Arpinate consultou o oráculo de Delfos, a fim de saber qual seria a forma de se tornar um homem ilustre. O oráculo respondeu que a solução melhor seria ele seguir o seu próprio juízo, sem dar crédito às opiniões alheias. Segundo Plutarco, foi por essa razão que Cícero, regressado a Roma, se manteve durante algum tempo afastado da vida pública, chegando a ganhar fama de 'grego' e 'homem de escola': epítetos que as pessoas incultas davam a quem tivesse interesses literários e filosóficos (cf. ὁ γοῦν Κικέρων ἐλπίδων μεστὸς ἐπὶ τὴν πολιτείαν φερόμενος ὑπὸ χρησιμοῦ τινος ἀπημβλύνθη τὴν ὁρμήν. ἐρομένῳ γὰρ αὐτῷ τὸν ἐν Δελφοῖς θεὸν ὅπως ἂν ἐνδοξότατος γένοιτο, προσέταξεν ἡ Πυθία τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, ἀλλὰ μὴ τὴν τῶν πολλῶν δόξαν, ἡγεμόνα ποιεῖσθαι τοῦ βίου. καὶ τὸν γε πρῶτον ἐν Ῥώμῃ χρόνον εὐλαβῶς διῆγε καὶ ταῖς ἀρχαῖς ὀκνηρῶς προσήει καὶ παρημελεῖτο, ταῦτα δὲ τὰ Ῥωμαίων τοῖς βαναυσοτάτοις πρόχειρα καὶ συνήθη ῥήματα, Γραικὸς καὶ σχολαστικὸς ἀκούων).

Qual é a credibilidade que podemos dar às palavras do Queroneu? Para G.Daux, o testemunho de Plutarco pode ser tido como válido. Muito interessante é a hipótese que o estudioso formula: «On pourrait croire que Cicéron, qui était si fier de son rôle d'homme d'État, voulait se venger d'une prophétie qui avait blessé son amour-propre, lorsqu'il proclamait, *De divin.*, 1, 19 < = *div.* 1.38, segundo o critério de numeração que eu adopto>: *Nunc minore gloria est, quia minus oraculorum veritas excellit*»<sup>2</sup>. Com efeito, Cícero, mediante as palavras do irmão Quinto, que G.Daux refere e sobre as quais me deterei daqui a pouco, põe em realce a ocorrida decadência do oráculo. Mas parece arriscado supor que a constatação sobre a perda de prestígio do santuário seja de imputar à vontade do autor de se vingar de uma resposta oracular que não pagava o justo tributo ao seu desejo de glória política. A decadência do oráculo de Delfos não é uma notícia que Cícero inventa ou

1 A estadia de Cícero na Grécia durou de 79 a 77, (cf. Cícero, *Brut.* 314-316; *fin.* 1.16; 5.1; *leg.* 2.36; *nat. deor.* 1.59; *Tusc.* 3.38. Plutarco, *Vida de Cícero* 3.3. pseudo-Aurélius Vitor, *de viris illustribus* 81.2), assistiu às aulas de Antíoco, mas, conforme nos explica Plutarco (*Vida de Cícero* 4.1-2), não apreciou as "inovações" do Ascalonita.

2 DAUX 1936, p. 592.

amplifica. Em *div* 1.37-8, Quinto refere algumas importantes informações que nos levam a avaliar o testemunho de Plutarco à luz de um problema histórico bem definido, isto é, a decadência da adivinhação oracular. O irmão de Cícero defende o antigo prestígio do santuário de Delfos, que derivava da extraordinária veracidade das suas respostas oraculares, admite que o seu declínio é um dado inegável. É possível que o *pneuma mântico*<sup>3</sup> que abalava a Pítia, sujeito à acção depauperante do tempo, tenha deixado de inspirar a sacerdotisa, condenando o oráculo à decadência que todos conhecem. E reconhece que já há muito tempo a Pítia não emite os oráculos extraordinariamente verídicos que a tinham tornado famosa.

Em suma, o *de divinatione* diz-nos que a decadência do oráculo de Delfos estava no centro de um debate bem mais antigo que a possível visita de Cícero a Delfos, de que o próprio Plutarco, na *Decadência dos oráculos* e nos *Oráculos da Pítia*, nos oferece uma excelente descrição. Acrescente-se que em 84, como nos relembra A.Momigliano<sup>4</sup>, se deu o «sfacelo» do oráculo de Delfos, primeiro com o assalto trácio, referido por Eusébio na *Praeparação evangélica* (2.8), e depois com o saque perpetrado por Sula, sobre o qual nos informa o próprio Plutarco, na *Vida de Sula* (§ 12); com efeito, Cícero tinha bem poucas razões para consultar um instituto religioso tão desacreditado. Parece então mais que sensata a consideração de R.Flacelière, que, depois de sugerir a possibilidade de se aplicar a "regra" do *testis unus testis nullus* (Plutarco é a única fonte sobre a possível ida de Cícero a Delfos)<sup>5</sup>, afirma: «Que Cicéron se soit rendu à Delphes quand il séjournait en Grèce, cela est assurément très possible, mais, qu'il ait consulté, fût-ce par simple curiosité, un oracle 'si méprisé depuis si longtemps', j'en doute fort, et la réponse de la Pythie que nous a transmise Plutarque a toute chance d'être apocryphe. Même si d'aventure elle était authentique, je me refuserais absolument à croire qu'elle a pu être la cause déterminante du mépris affiché par Cicéron à l'égard de l'oracle delphique de son temps»<sup>6</sup>.

Ma se a visita a Delfos «d'aventure elle était authentique», como R.Flacelière dubitativamente escreve, quais são as conclusões que podemos tirar da notícia dada por Plutarco? *Div.* 1.37-8 demonstra, na minha opinião incontestavelmente, que o declínio do oráculo era uma opinião comumente aceite. O facto de Quinto referir argumentos que o justificavam (e que ao mesmo tempo não renunciavam a demonstrar que houve um tempo em que a adivinhação oracular foi realmente antecipadora de verdades) comprova que também os defensores da mântica, de que

---

3 O termo *πνεῦμα* para indicar a força terrestre que inspirava a Pítia é usado por Plutarco (cf. e.g. *Decadência dos oráculos* 432d). Outras atestações indicadas em GUILLAUMONT 2006, p. 381. Ver da mesma obra pp. 318-24 para uma discussão aprofundada do problema.

4 Cf. MOMIGLIANO 1975<sup>2</sup>, p. 837-42.

5 Com efeito, é muito estranho o facto de Cícero nunca se referir à visita a Delfos. H.W.Parke e D.E.W.Wormell (PARKE & WORMELL 1956, vo.l. 1, p. 415), sugerem que Cícero o poderá ter citado no perdido *de gloria*.

6 FLACELIÈRE 1977, p. 160.

Quinto é campeão, se tinham resignado a uma irreversível decadência. Devemos então concluir que Cícero foi a Delfos para ouvir uma resposta que à partida sabia ser desprovida de qualquer valor profético?

A resposta mais inteligente, na minha opinião, é dada por F.Guillaumont<sup>7</sup>. Antes de mais, explica o estudioso francês, a produção ciceroniana apresenta claros sinais de admiração da grandeza do oráculo délfico: no *pro Fonteio* (§ 30), ele é definido «oráculo do mundo inteiro», *oraculum orbis terrae*, e na quinta *Tusculana* (§ 70) é referido quase com comoção filosófica o famoso preceito délfico 'Conhece-te a ti mesmo'<sup>8</sup>. Além disso, na altura a que o testemunho de Plutarco se refere, Cícero encontrava-se na Grécia em «classical tour», querendo usar as palavras de E.G.Sihler<sup>9</sup>. Já em Roma, tinha começado a frequentar as aulas de Fílon de Larissa, a Academia<sup>10</sup>. Em Atenas, o *trait d'union* com a prestigiada instituição foi Antíoco, o qual, não obstante não representasse oficialmente a Academia<sup>11</sup>, depois da ruptura com Fílon (devida ao desacordo sobre a interpretação céptica da filosofia de Platão, começada com Arcesilau), fundou uma nova escola filosófica com o intuito de recuperar a doutrina genuína do fundador da Academia: Cícero, como é sabido, foi seu ouvinte<sup>12</sup>. A Academia – não será inútil lembrá-lo – sob o ponto de vista institucional era uma associação de indivíduos<sup>13</sup> que se dedicavam ao culto de Apolo e das Musas<sup>14</sup>. Nesta óptica, não é preciso supor, por parte de Cícero, um apego religioso ao santuário de Delfos: é mais verosímil supor que ele tenha visitado e eventualmente interrogado o oráculo para pagar um tributo intelectual a Apolo em nome da sua ligação com a Academia<sup>15</sup>.

7 GUILLAUMONT 1984, p. 103.

8 Não se pode dar nenhuma importância especial às palavras de *ad Brut.* 1.2a.3: *Haec ex oraculo Apollinis Pythi edita tibi puta; nihil potest esse verius*, «Leva estas palavras como um oráculo emitido por Apolo Pítio: nada pode ser mais verídico». Trata-se de uma expressão de uso proverbial (cf. Cícero, *Tusc.* 1.17; Lucrécio, 1.738; OTTO 1890, p. 30; GUILLAUMONT 1984, p. 103, nota 40).

9 SIHLER 1914, p. 60.

10 Cf. *supra*, cap. 1, p. 3.

11 O *Index Herculanensis philosophorum Academicorum* não refere o escolarcato de Antíoco: isto sugere que a «quinta Academia» de Antíoco referida por Sexto Empírico em *Esboços pirrônicos* 1.120 não era um sujeito institucional, ou pelo menos não tinha a mesma legitimidade institucional da Academia fundada por Platão (sobre estes problemas, ver GLUCKER 1978, p. 112 e LÉVY 1992, pp. 51-3).

12 Os testemunhos antigos destas informações encontram-se referidos *supra*, nota 1

13 Não é de excluir a presença de mulheres (cf. LYNN BUDIN 2006, p. 732 e as fontes indicadas).

14 Sobre os aspectos religiosos da Academia, ver Diógenes Laércio, 4.1; 4.19; Ateneu, 12.547; Pausânias, 1.30. O aspecto cultural-religioso das escolas filosóficas antigas foi estudado por P.Boyancé num importante livro de 1937 (*Le culte des Muses chez les philosophes grecs* = BOYANCÉ 1937), mas alguns dos seus resultados têm sido reinterpretados por J.P.Lynch, o qual afirma, em LYNCH 1972, p. 62, nota 35, que «most of the evidence for a quasi-mystical dimension to Plato's Academy comes from Neo-Platonic sources who were imposing their own ways of looking at philosophy on Plato». Ver também LYNCH 1972, pp. 114-6.

15 É provavelmente segundo estas coordenadas que deverá ser avaliada a iniciação do Arpinate aos *mysteria* de Eléusis, referida em *leg.* 2.36. Os ritos iniciáticos ocupavam um lugar importante na reflexão platónica (cf. e.g. *Fédon* 62b; 69 c). Em todo o caso, a iniciação aos *mysteria* devia representar uma etapa cultural importante na formação cultural de um romano da alta sociedade. O próprio Ático, se acreditarmos nas palavras de *leg.* 2.36, terá sido iniciado. Em *de or.* 3.75 a personagem de Crasso conta que, depois de ter conhecido Metrodoro, durante a sua questura na Ásia, se dirigiu a Atenas, onde teria ficado mais tempo do que ficou, se não se tivesse zangado com os atenienses, "culpados" por não terem repetido os ritos mistéricos, aos quais ele tinha chegado com dois dias de atraso



**β\_\_Oráculos, prodígios e adivinhação nas cartas de Cícero.** A produção epistolar ciceroniana suscitou não raro as antipatias dos filólogos. Emblemáticas as palavras que J.Ferguson refere ao Arpinate: «As a person, he arouses our pity rather than our sympathy; he is too self-revealing, and we know too much about him»<sup>16</sup>. É muito interessante notar que este juízo, além de reproduzir o estigma de autor mesquinho de facto atribuído por J.Carcopino no seu histórico trabalho sobre o epistolário ciceroniano<sup>17</sup>, apresenta uma forte coincidência – ainda que especular - com o juízo expresso já em 1580 por M.Montaigne. Pouco lisonjeador para com o *corpus* filosófico ciceroniano<sup>18</sup>, M.Montaigne apreciava a versão singela que emerge das cartas de Cícero, especialmente as dirigidas a Ático: «Je vois aussi volontiers les epistres *ad Atticum*, non seulement parce qu'elles contiennent une tresample instruction de l'histoire et affaires de son temps; mais beaucoup plus pour y decouvrir ses humeurs privees: car i'ay une singuliere curiosité... de cognoistre l'ame et les naïfs iugements de mes auteurs»<sup>19</sup>. O confronto entre *ad fam.* 1.4 e algumas partes do discurso *in Pisonem*, lucidamente explicado por F.Guillaumont<sup>20</sup>, põe em maravilhoso destaque o Cícero «self-revealing» de que fala J.Ferguson e as «humeurs privees» indicadas por M.Montaigne.

Em *ad fam.* 1.4, de meados de janeiro de 56, Cícero manifesta um certo desprezo pela interpretação de um oráculo dos livros sibilinos que proibia a Lêntulo – destinatário da epistola – uma intervenção militar em prol do rei egípcio Ptolomeu Aulete, destronado em 58. Tratava-se, diz Cícero, apenas de uma *ficta religio*, um escrúpulo religioso<sup>21</sup> fictício, "fabricado" pelos adversários de Lêntulo, a fim de impedir que alguém se pusesse à cabeça do exército. Era isso o que a opinião pública entendia. O parecer político de Cícero porém, conforme emerge de outras partes da carta, é outro: seria demasiadamente atrevido ignorar o oráculo sibilino. Lêntulo deverá sim restaurar o rei Ptolomeu, mas deverá fazê-lo sem o uso da força. Os *libri Sibyllini* – que segundo a lenda foram adquiridos por Tarquínio o Soberbo – eram escritos em grego e continham o texto dos vaticínios emitidos pela Sibila de Cuma. A sua interpretação estava a cargo de um colégio de quinze homens (os *quindicemviri sacris faciundis*), que os consultavam a pedido do senado, nos momentos

---

(cf. *ad quae biduo serius veneram*). Em *Tusc.* 1.29 Cícero, ao dirigir-se ao auditor diz: *quoniam es initiatus*.

16 FERGUSON 1962, p. 83.

17 *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, 2 vols. Paris, 1947.

18 Cf. M.Montaigne, *Essais* 2.10, editor P. Villey, Paris (PUF, [Quadrige]), 1999, p. 414: «...sa façon d'escrire me semble ennuyeuse». É porém de dizer que, se é verdade que na primeira edição dos *Essais* de 1580 M.Montaigne manifesta uma certa antipatia para com a produção filoófica ciceroniana, também é verdade que a edição de 1588 (a primeira a ser publicada numa edição impressa, cf. ARMAINGAUD 1910, p. 768), revela uma certa influência por parte de obras como os *Academica* e as *Tusculanae* (sobre o problema, ver LÉVY 1992, p. 60 nota 6 e a bibliografia ali assinalada).

19 M.Montaigne, *Essais* 2.10, ed. cit., p. 415.

20 ROSS TAYLOR 1949, p. 86.

21 Devo a fórmula a GUILLAUMONT 1984, «scrupule religieux».

considerados cruciais para o estado<sup>22</sup>. Não é difícil imaginar a incidência que eles tinham na vida pública e a maneira como isso poderá ter determinado a dualidade do parecer ciceroniano. Cícero voltará a reflectir com Lêntulo sobre o tema alguns meses mais tarde, em *ad fam.* 1.7 (verão de 56), sugerindo ao seu amigo a seguinte estratégia: o rei Ptolomeu será acompanhado até ao Egipto, mas não voltará a instalar-se em Alexandria. Lêntulo poderá levá-lo a Tolemaida, ou a outra localidade próxima. Só a partir deste momento poderá pôr-se à cabeça do exército, que guiará até Alexandria. Reestabelecida a ordem na cidade, Ptolomeu poderá voltar a ela, mas sem séquito militar, isto é, da forma que os homens escrupulosos – *homines religiosi* – pensavam ser condizente com o oráculo sibilino (cf. *ita fore, ut et per te restitatur, quemadmodum senatus initio censuit, et sine multitudine reducatur, quemadmodum homines religiosi Sibyllae placere dixerunt*). Estas palavras confirmam a sensação que já tivemos aquando da leitura de *ad fam.* 1.4: como explica L.Ross Taylor, Cícero não tinha dúvidas quanto ao facto de o oráculo ser uma fraude<sup>23</sup>. No entanto, é politicamente prudente observá-lo. Mas é significativo o facto de o Arpinate, mesmo partilhando as conclusões de carácter político-militar dos *homines religiosi*, referir-se a estes últimos como se fossem uma categoria à parte, com a qual não quer ser confundido.

Passados alguns meses, no discurso *in Pisonem*, § 21, voltará a falar do mesmo oráculo em termos diferentes. O destinatário da polémica é neste caso Gabínio, o qual – por uma série de vicissitudes políticas que nesta sede seria longo explicar – acabou por substituir Lêntulo na tentativa de restituir o trono a Ptolomeu. Conforme sabemos do *in Pisonem*, fê-lo mediante o uso da força, que a interpretação dos *quindicemviri* tinha estabelecido ser contrária ao parecer divino. Como é evidente, a opinião manifestada no contexto privado da comunicação epistolar é completamente subvertida, pois o oráculo, de *ficta religio*, passa a ser o sinal da interdição dos deuses imortais (*interdictum deorum immortalium*) que Gabínio não se coíbe de vender ao rei do Egipto: Ptolomeu tinha prometido grandes fortunas a quem o ajudasse a reconquistar a soberania (cf. *cum iam egeret, cum illa eius intermissa intolerabilis aedificatio constitisset, se ipsum, fascis suos, exercitum populi Romani, numen interdictumque deorum immortalium, responsa sacerdotum, auctoritatem senatus, iussa populi Romani, nomen ac dignitatem imperi regi Aegyptio vendidit*). Do confronto entre *ad fam.* 1.4, 1.7 e *Pis.* 21, podemos tirar as seguintes conclusões: se não se pode falar *tout court* de desprezo intelectual pela adivinhação oficial, uma vez que Cícero não põe directamente em causa o valor dos *libri Sybillini*, mas sim a interpretação dos *quindicemviri*, pode-se no entanto apreciar a maneira como a nítida tomada de posição pública em prol da religião oficial contraria o parecer revelado privadamente ao correspondente Lêntulo.

---

22 Os oráculos sibilinos são referidos no preâmbulo ao primeiro livro do *de divinatione* (1.4). Uma discussão completa do problema em SANTANGELO 2013, pp. 128-73. Ver também WARDLE 2006, p. 103 para uma visão resumida.

23 Cf. ROSS TAYLOR 1961, p. 86.

A análise do epistolário ciceroniano, facilitada pela rigorosa reconstrução feita por F.Guillaumont<sup>24</sup>, leva-nos a afirmar que as cartas não oferecem motivos para se supor que Cícero, em alguns períodos da sua vida, tenha acreditado na adivinhação. No âmbito da comunicação privada, mesmo nas situações que exigem muita cautela, o Arpinate manifesta sempre uma certa distância intelectual e há casos em que não desperdiça a ocasião para utilizar tons fortemente irónicos. Emblemático é o caso de *ad Att.* 8.1, de 49. Cícero aqui responde a uma solicitação de Ático que, conforme sabemos do texto da carta, lhe tinha pedido uma avaliação do grave dissídio entre César e Pompeio. Para Cícero, a fractura é insanável: os dois homens políticos já deixaram de pensar no bem da colectividade, e tendem unicamente para o poder absoluto (cf. *genus illud Sullani regni*). O que o Arpinate prevê é uma grande "Iliada de males" (cf. *tanta malorum impendet Ἰλιάς*<sup>25</sup>) que se abaterá sobre a cidade. Ao comentar a sua previsão, recorre ao exemplo da adivinha Cassandra, «aquela em que ninguém acreditou»: *illa cui nemo credidit*. Estamos bem longe de uma comparação de tipo profético. A clarividência ciceroniana é a de um homem político, e não de um adivinho que, como Cassandra, fazia profecias em delírio, *hariolans*<sup>26</sup>: os dois métodos são claramente contrapostos. (cf. *Haec a te invitatus breviter exposui. Voluisti enim me quid de his malis ostendere. Προθεσπίζω igitur, noster Attice, non hariolans, ut illa cui nemo credidit, sed coniectura prospiciens: "iamque mari magno..."*).

Muito interessante é *ad fam.* 6.6, que se dirige a um especialista da aruspicina<sup>27</sup>, Aulo Cecina. Etrusco natural de Volterra, homem político de parte pompeiana, viveu o drama do desterro depois de Tapso<sup>28</sup>. Um dos motivos que certamente influíram sobre a decisão de César de isolar Cécina da vida política foi escrita de um *liber criminossissimus*, de 49, sobre o qual nos informa Suetónio, em

24 Cf. GUILLAUMONT 1984, pp. 59-94 e passim.

25 A explicação desta expressão que Cícero usa é dada egregiamente por Erasmo, nos seus *Adagia* (nº 226): *Propterea quod in Iliade Homerica nullum mali genus non recensetur*. A locução ciceroniana é modelada com base no grego Ἰλιάς κακῶν, que aparece em Eustácio (*Comentário à Iliada*, Δ 28); Plutarco (*Preceitos conjugais* 140f-1 a); Sinésio (*Carta* 95).

26 A ideia de delírio associada à *hariolatio* é sugerida sobretudo pelo autor da *rhetorica ad Herennium* (4.62), que a imagem do *hariolus*, unidamente à do eunuco frígio, para veicular a ideia do *clamare* e do *delirare*. Os *harioli*, a bem dizer, são referidos em *div.* 1.4, no elenco dos representantes de adivinhação praticada em Roma, mas o seu estatuto de oficialidade é difícil de se determinar (cf. MONTERO 1992). E não é de excluir que a decisão ciceroniana de inserir os *harioli* no elenco dos representantes da adivinhação romana encerre uma certa ironia: o próprio termo *hariolus*, como explica Á.Escobar (ESCOBAR 1999, p. 39, nota 29, «poseía a menudo connotaciones peyorativas» [cf. e.g. *div.* 1.66; 1.132]). Concluo recordando que o verbo 'hariolor/ariolor' conheceu um uso significativo na prosa científica do século XIX, sendo empregue para indicar as conjecturas sem fundamento (cf. e.g. H.Diels, *Doxographi Graeci*, Berlim, 1879, p. 229: «ariolari nolo...»). Como é sabido, diferente é o caso de 'divinare'. O termo 'divinatio', aliás, tem dignidade de *terminus technicus* no léxico da filologia maasiana (cf. e.g. P.Maas, *Textkritik*, Leipzig, 1950<sup>2</sup> [1ª ed. Leipzig, 1927], pp. 9-14).

27 Não um «spécialist de l'art augural», segundo afirma B.Cuny-Le Callet (CUNY-LE CALLET 2005, p. 233)!. *Ad fam.* 6.6 não é o único testemunho sobre os interesses de Cécina no âmbito da aruspicina. Plínio (*nat. hist.* 1.2) indica Cecina como fonte para as partes da sua obra onde eram expostos os conteúdos da *Etrusca disciplina*. Em *nat. hist.* 2.199, Plínio fala de *Etruscae disciplinae volumina* provavelmente imputáveis a Cecina. Séneca (*nat. quaest.* 2.39; 2.49; 2.56) diz que Cecina foi um brilhante retor e especialista da disciplina fulgural, ramo importante da aruspicina.

28 Foi capturado depois da batalha, cf. César, *bell. Afr.* 89.5.

*Iulius* 75<sup>29</sup>. Sabemos, do próprio Cícero (cf. *ad fam.* 6.6.8), que Cecina tentou retractar as suas posições, tendo escrito um livro de *querelae*<sup>30</sup>. A carta inscreve-se neste atormentado processo. Cícero parece estar sinceramente preocupado com a condição do seu amigo e os tons que ele usa revelam a sua delicadeza: o Arpinate não poupa elogios à nobre arte aruspical de que Cecina, seguindo as pegadas do pai<sup>31</sup>, se tinha tornado um autorizado representante<sup>32</sup>. E chega ao ponto de manifestar apreço por uma profecia que o próprio Cecina lhe tinha feito na altura do seu exílio e que lhe prenunciava a iminência do regresso a Roma<sup>33</sup>. Tal como Cecina não foi induzido em erro pela técnica aruspical aprendida do pai, Cícero não será enganado pelo seu método preditivo, aprendido dos documentos e dos preceitos dos homens sábios, como também do estudo da doutrina política, a que se associava a destreza em tratar os assuntos públicos, particularmente apurada na momento instável em que quer ele quer Cecina se encontram. O termo que ele usa para indicar o seu método é *divinatio*: é dela que Cícero se valerá para prenunciar a Cecina o fim da sua condição de exilado. Os motivos que o Arpinate tem para confiar nessa sua adivinhação fazem-se mais fortes quando ele constata que, ainda que num período obscuro e perturbado, nunca foi enganado por ela. E invoca, ao jeito do *argumentum ex auctoritate*, o seu estatuto de áugure para testemunhar a eficácia das suas predições: sendo *augur publicus* - diz Cícero no § 4 - as suas predições merecem toda a consideração<sup>34</sup>.

Mas qual é a adivinhação de que Cícero fala? Logo a seguir, lemos dela uma eficaz explicação: *Non igitur ex alitis volatu nec e cantu sinistro oscinis, ut in nostra disciplina est, nec ex tripudiis solistimis aut soniviis tibi auguror, sed habeo alia signa, quae observem; quae etsi non sunt certiora illis, minus tamen habent vel obscuritatis vel erroris*, «Ao contrário do que nos ensina a nossa disciplina augural, eu não te faço as minhas previsões (*auguror*) com base no voo das aves o

29 Uma referência a esse livro também em *ad fam.* 6.7.1 (carta de Cecina a Cícero), de dezembro 46/janeiro 45, em que Cecina afirma estar a sofrer as consequências do seu escrito (cf. *...adhuc stili poenas dem*). No mesmo lugar da carta, Cécina refere-se ao *liber querelarum* (cf. infra, no texto).

30 É possível ler uma referência ao *liber querelarum* de Cecina também em *ad fam.* 6.5.1, de janeiro de 45, cf. *Liber tuus et lectus est et legitur a me diligenter*. Th.Mommsen valeu-se do exemplo de Cecina para comparar o regime do opressão ao qual estavam sujeitos os escritores antigos com a situação do seu tempo (cf. *Römische Geschichte*, Leipzig-Berlin, vol. 3, p. 441, nota \*: «Wer alte und neue Schrift stellerbedrängnisse zu vergleichen wünscht; wird in dem Briefe des Caecina... Gelegenheit dazu finden»).

31 Relembro que Cícero em 69/68 foi defensor do pai de Cecina num processo por *interdictum de vi armata*: o cliente de Cícero tinha sido privado com a força da possibilidade a aceder a propriedades sobre as quais, ainda que em condições particulares, ainda era detentor do direito de posse (cf. *orator* 102; Quintiliano, *inst.* 5.10.98; Tácito, *dial.* 20.1 e obviamente o tecnicíssimo discurso ciceroniano *pro Caecina*).

32 Como nota F.Guillaumont (GUILLAUMONT 2010, p. 110), Cícero parece querer dar dignidade técnica à aruspicina praticada por Cécina: define-a *ratio*. No *de divinatione*, porém, o uso do termo tem um sabor muito diferente: o que Marco reprova a Quinto é o facto de não lhe saber explicar justamente a *ratio* da *Etrusca disciplina* (cf. e.g. *div.* 2.46: *...a te rationem totius haruspicinae peto...te, cum res videres, rationem causamque non quaerere*).

33 F.Guillaumont (GUILLAUMONT 1984, p. 114) relaciona a profecia de Cecina referida por Cícero com um passo de Plutarco (*Vida de Cícero* 32), em que se fala de adivinhos que anunciaram a Cícero o seu regresso a Roma, depois de ter havido um terramoto e uma forte tempestade.

34 A declaração de Cícero é antecipada por um relato sobre uma série de previsões políticas que ele tinha feito já a partir da aliança de Pompeio e César: todas elas se tinham realizado conforme ele tinha previsto.

nos pássaros que cantam na parte esquerda do céu, nem a partir da comida que cai do bico dos frangos ou do som que ela produz quando atinge o chão. Eu valho-me da observação de outros sinais que, apesar de não serem mais exactos do que os outros, são no entanto menos obscuros e menos falíveis».

O embaraço parece-me evidente: o Arpinate não consegue dizer directamente que, não obstante o respeito formal que tributa à aruspicina, o seu método preditivo é mais credível<sup>35</sup>. As palavras da carta continuam com uma descrição quase metodológica do método preditivo, que - no caso específico da previsão a Cecina - terá em consideração dois elementos: *Caesar ipse e temporum civilium natura et ratio*. César - diz o Arpinate - tem uma natureza clemente; causam-lhe deleite os grandes engenhos, como o de Cecina; sabe ir ao encontro da vontade de muitas pessoas, contanto que ela seja justa e enformada pelo dever, e não fútil ou ambiciosa: sendo assim, há razões para se esperar que o consenso geral da Etrúria o demova da sua posição. Se até agora estes elementos não têm surtido efeito, é porque César não quer manifestar cedência a pessoas como Cecina, para com as quais tem evidentes motivos de altercação; se o fizesse, deveria ceder da mesma forma aos pedidos de todos os outros que se encontram na mesma condição. A estas características, acrescenta-se o facto de César ser um homem de inteligência fina e muito clarividente: compreenderá, por isso, que o estado não poderá renunciar a um homem como Cecina, que é o mais reputado de uma região de Itália – a Etrúria – cujo valor é impossível de subestimar, e par por idade, inteligência, elegância e reputação aos melhores do estado romano<sup>36</sup>.

Explicado isto, Cícero passa a explicar os sinais que ele deduz da natureza da situação política (§§ 10-1). Não se respira em Roma um clima de retaliação: ninguém considera malvados ou ímprobos os que tinham defendido a causa pompeiana; nesse aspecto, escreve Cícero, César merece admiração, pelo equilíbrio e a austeridade que está a manifestar: não se refere a Pompeio senão com palavras respeitosas. É verdade que César não respeitou a pessoa de Pompeio tal como respeita a sua memória, mas são consequências naturais da guerra. Agora que o clima é mais sereno, César está a manifestar-se bondoso para com os antigos adversários. A tranquilidade do estado não sofrerá consequências e, com paridade de culpas cometidas, é sensato esperar que as condições venham a ser iguais para todos: Cecina tem todos os motivos para pensar que o seu regresso será para breve.

Resumindo, nenhum aspecto do método preditivo ciceroniano tem algo em comum com a

---

35 Cf. CUNY-LE CALLET 2005, p. 230: «On peut ici remarquer l'ambiguïté de la phrase: immédiatement après avoir affirmé que les signe... sur lesquels il fonde as prédiction ne sont pas plus sûrs... que ceux sur lesquels Cécina appuie ses prédictions, Cicéron dit exactement le contraire: ses signes sont moins obscurs e moins trompeurs... ce qui est un moyen, à peine détourné, de dire que as technique divinatoire est plus précise que celle de Cécina».

36 É importante notar que esta carta foi escrita em 46, isto é, o ano em que Cícero declamou o *pro Marcello* (26 de novembro termo *ante quem*, cf. *ad fam.* 6.14.2), discurso que revela o esforço (às vezes demasiadamente apologético) de ir em direcção a uma política conciliatória (recordo que Marcelo é citado em *ad fam.* 6.6). Isto ajuda certamente a explicar o tom fortemente elogiativo que Cícero usa para descrever César em *ad fam.* 6.6.

adivinhação. Neste sentido, os termos *divinatio* e *augurium* de que Cícero se vale para indicar as suas predições acabam por adquirir um sabor quase antifrástico<sup>37</sup>: o método de Cícero é racional, e o carácter concreto dos sinais que ele indica, que são objecto de uma apreciação unicamente histórico-política, está aí para o comprovar. As palavras de apreço que o autor refere à aruspicina etrusca praticada por Cecina deverão então ser entendidas como o sinal da sensibilidade de Cícero, o qual - segundo nos explica F.Guillaumont - terá procurado evitar ir de encontro às convicções de um homem que, além de ser um sincero cultor da disciplina aruspical etrusca, atravessava um momento difícil da sua vida<sup>38</sup>. Uma consideração jocosa, promovida por uma observação de A.Setaioli<sup>39</sup>, pode encerrar este relato: se nos valêssemos das coordenadas dadas por Quinto no *de divinatione* e aceitássemos que o valor de uma actuação técnica se baseia nos resultados que ela produz, concluiríamos facilmente que o método de Cecina é mais eficaz que o de Cícero: Cecina profetizou o regresso de Cícero a Roma, e foi isso o que aconteceu, mas nunca voltou a Roma, ao contrário do que o Arpinate lhe tinha predito<sup>40</sup>.

\*  
\* \* \*

Existem dois casos que se prestam a uma interpretação ambígua, mas que, após atenta leitura, na minha opinião não desmentem a ideia geral que se obtém da leitura do epistolário, de um Cícero nada inclinado a dar crédito à adivinhação ou a fenómenos de carácter alegadamente premonitório. Um deles é *ad Att.* 15.9.2, do começo de junho de 44. Cícero diz ter ficado muito preocupado por causa de um episódio acontecido na casa do amigo Ático, mas manifesta-se aliviado por saber que o perigo já passou. Ora, o episódio a que Cícero se refere é indicado com o sintagma *casus armorum*. (cf. ... *di immortales, quam me conturbatum tenuit epistolae tuae prior pagina! Quid autem iste in domo tua casus armorum? Sed hunc quidem nimbum cito transisse laetor*). Qual é o significado que lhe deverá ser atribuído? Para os editores R.Y.Tyrell e L.C.Purser<sup>41</sup>, o texto deve ser emendado em *casus armariorum*. Cícero ironiza sobre um evento do dia-a-dia de Ático, e manifesta um divertido espanto perante a notícia da queda de alguns móveis em casa do amigo. Mas a correcção de Tyrell & Purser apresenta uma dificuldade: mesmo tendo em conta o possível recurso a tons

37 Cf. SHACKLETON BAILEY 1977, vol. 2, p. 401: «Cicero cannot resist an allusion to his priestly office, though it has nothing to do with his claim to foretell the future». Ver também as considerações de F.Santangelo (SANTANGELO 2013, p. 52), que fala de «irony that pervades the letter».

38 Cf. GUILLAUMONT 1984, pp. 115-6.

39 Cf. SETAIOLI 2005, p. 245, nota 26.

40 Assinalo que, passado algum tempo da escrita de *ad fam.* 6.6, os sinais de grande optimismo acabam por desaparecer: em *ad fam.* 6.8, de dezembro de 46, o Arpinate só pode garantir a Cecina que, ao ficar na Sicília, onde se encontra exilado, a sua vida não correrá perigo. Por isso é desnecessário que ele se desloque para a Ásia (com a qual Cecina devia ter alguma ligação, cf. *ad fam.* 6.6.2). Não parece haver elementos para se supor que Cecina tenha tido autorização para regressar a Roma, cf. SHACKLETON BAILEY 1977, vol. 2, p. 403.

41 Cf. TYRELL & PURSER 1904/33<sup>2&3</sup>, vol. 5. p. 330, nota 2.

deliberadamente irónicos, parece estranho que Cícero e Ático sintam a necessidade de trocar opiniões sobre um episódio de extrema vulgaridade e deveras pouco interessante.

Vejamos então outras possíveis soluções. Se se entende o *casus armorum* como a queda de armas afixadas às paredes, em jeito de decoração, a carta pode adquirir um sabor muito interessante. Sabemos de *div.* 1.74 que a queda de armas das paredes podia ser interpretada como um sinal prenunciador de guerra. Ao enumerar os prodígios que terão antecipado a batalha de Leuctra, Quinto diz que no templo de Héracles, em Esparta, as armas ali depositadas emitiram sons e a própria estátua de Héracles transpirou. Acrescenta que, conforme referia Calístenes de Olinto, no mesmo período as portas do templo, trancadas, se abriram espontaneamente e as armas fixadas às paredes foram encontradas no chão (cf. *Lacedaemoniis paulo ante Leutricam calamitatem quae significatio facta est, cum in Herculis fano arma sonuerunt Herculisque simulacrum multo sudore manavit! At eodem tempore Thebis, ut ait Callisthenes, in templo Herculis valvae clausae repagulis subito se ipsae aperuerunt, armaque, quae fixa in parietibus fuerant, ea sunt humi inventa*).

Para H.W.M.Burd, o *casus armorum* deve ser entendido como uma queda das armas das paredes, que Cícero interpretou seriamente como um presságio: «Is it not possible that the phrase *casus armorum* means simply 'the fall of the arms – i.e., some weapon, or weapons, in Atticus' house fell down without apparent reason, and this was taken by both Atticus and Cicero as an omen of the war? This would explain the alarm expressed in 'Di immortales, quam me conturbatum tenuit ...' It would also account for the anticipations of war that Cicero now begins to indulge in. Superstition, of course, was a parcel of Roman life, and it is not likely that Cicero was entirely exempt from it»<sup>42</sup>. A tese não é ingénua: em *ad Att.* 15.11.4, isto é, numa carta escrita poucos dias depois (6/8 de junho de 44), Cícero escreve: βλάσφημα *mittamus*, 'deixemos de parte os maus agouros'. Passados poucos dias, em *ad Att.* 15.18.2, comunicará a Ático o seu medo de a situação estar prestes a traduzir-se em *caedes*. O texto deste passo da carta contém uma interessante referência às armas, que sugere um interessante paralelismo com o *casus armorum* de *ad Att.* 15.9.2: *vides homines, vides arma*. Cícero vê armas em qualquer lado. César tinha morrido há pouco tempo e a cidade estava a viver momentos de particular agitação.

Além disso, em *ad Att.* 14.4.1, de 10 de abril de 44, Cícero tinha evocado precisamente um contexto bélico: ondas de violência, na sua opinião, poderiam ter origem em qualquer lugar, até na Gália, para depois investirem Roma (cf. *horribile est quae loquantur, quae minitentur. ac vereor Gallica etiam bella, ipse Sextus*<sup>43</sup> *quo evadat*). É neste contexto e nessa rede de simbolismos que deve ser colocado o medo de Cícero perante um facto de valor alegadamente ominoso como a

---

<sup>42</sup> BURD 1919, p. 103.

<sup>43</sup> O Sexto aqui referido é Sexto Pompeio.

queda das armas?

Provavelmente não. Se por um lado a conjuntura histórica leva inevitavelmente a afirmar que Cícero estava sinceramente preocupado, quer em relação à cidade quer em relação à sua própria incolumidade, é por outro lado o próprio contexto histórico em que *ad Att.* 15.9 foi escrito que nos leva a rejeitar a hipótese de um Cícero atacado por temores supersticiosos: a carta, lembremo-lo, foi escrita no começo de junho de 44, pouco depois da escrita do *de divinatione*. Seria deveras complicado supor que nesse período Cícero, num contexto privado, atribuísse valor ominoso a fenómenos que, no *de divinatione*, são submetidos a uma autêntica ridicularização. Essa hipótese seria válida se nos valêssemos da leitura de M.Beard, segundo a qual, no *de divinatione*, não existe nenhum «Ciceronian viewpoint»<sup>44</sup>. Mas já vimos, no primeiro capítulo, que esse caminho é difícil de percorrer. Além disso, é precisamente no âmbito privado da comunicação epistolar que Cícero, em novembro de 44, em *ad Att.* 16.8, dá mais uma prova de racionalismo, por assim dizer, antidivinatório. A situação que o autor descreve nesta carta é das mais graves. O jovem Octaviano, conforme Cícero aprende de uma carta que o próprio Octaviano lhe enviou, pode contar com o apoio (remunerado) de todos os veteranos de Casilino e Calátia e pretende alargar a sua potência militar. O que o Arpinate prevê é uma guerra entre ele e António dentro de poucos dias (cf. § 1: *Itaque video paucis diebus nos in armis fore*). A outra previsão é que, se Octaviano for a Roma, granjeará o apoio da *plebecula urbana* e, se souber convencê-los, também dos *boni viri*. É assim que Cícero comenta as suas previsões (§ 2): *non equidem hoc divinavi, sed aliquid tale putavi fore*. Mais uma vez, preocupa-se em especificar que as suas previsões não têm carácter divinatório: não é um presságio, mas sim uma conjectura que lhe pareceu capaz de se verificar. E está bem longe de ter certezas absolutas (ibidem): «Nunca estive numa situação tão mutável», *Numquam in maiore ἀπορία fui*. Em suma, seria estranho se na mesma conjuntura histórica, com o mesmo interlocutor, Cícero se manifestasse ora como um campeão do racionalismo, ora como um homem tendente aos temores supersticiosos.

Mais cauta é a abordagem de H.J.Rose, para o qual – tal como para H.W.M.Burd – *casus armorum* não pode ser entendido como um episódio de violência armada: se assim fosse, Cícero e Ático teriam falado mais do facto<sup>45</sup>. A expressão deverá logo ser entendida como 'queda das armas': as fontes arqueológicas demonstram que nas casas romanas podia haver armas afixadas às paredes como elemento decorativo<sup>46</sup>. Mas o valor que se deve atribuir a toda a frase é para H.J.Rose absolutamente irónico: Cícero graceja sobre um evento tido como ominoso, sem – porém – se

44 Cf. BEARD 1986, p. 35.

45 Cf. ROSE 1927, p. 11.

46 H.J.Rose, em ROSE 1927, p. 11, nota 1, cita o terceiro volume de *Le pitture antiche d'Ercolano*, Napoli, 1762, pp. 73; 79; 197; 229; 233; 289 e o trabalho de S.Reinach, *Répertoire des peintures grecques et romaines*, Paris, 1922, p. 272.



identificar com essa superstição<sup>47</sup>. F.Guillaumont associa-se à leitura de H.J.Rose e propõe um interessante confronto com *ad fam.* 9.24.2, de 43<sup>48</sup>. Lúcio Papirio Peto, que mal suporta o frio (a carta é de janeiro/fevereiro), tem deixado de organizar banquetes na sua casa. Cícero escreve-lhe ter consultado o arúspice Espurina sobre esse "problema", e que a resposta aruspical prognosticava grandes desventuras para o estado, na eventualidade de Peto não voltar aos antigos hábitos quando a primavera iniciasse. O tom é obviamente jocoso: havia consultas privadas de arúspices<sup>49</sup>, mas quem se dirigiria a um sacerdote importante como Espurina, provavelmente o mais importante da Roma do seu tempo<sup>50</sup>, para obter uma resposta sobre as possíveis consequências da escassa vida convival de um amigo<sup>51</sup>? Para F.Guillaumont, é à luz dessa ironia que deverá ser lida *ad Att.* 15.9.

Uma solução diferente é a proposta por D.R.Shackleton Bailey<sup>52</sup>, segundo o qual *casus armorum* é uma expressão usada para indicar uma rixa que se tornou particularmente violenta<sup>53</sup>. Cícero, baseando-se no modelo linguístico oferecido por expressões como *casus navigandi* (cf. *ad Att.* 7.1.9) e *casus belli* (cf. *ad fam.* 7.1.7), ao utilizar a fórmula *casus armorum* refere-se a um episódio de conflito físico que conheceu uma rápida resolução.

A solução mais interessante, na minha opinião, é a sugerida pela tradução francesa do abade Mongault, de 1738, à qual eu me aliarei, por ser a que mais me parece ter em conta o clima de preocupação que, apesar de algumas notas de ironia, caracteriza esta carta: «qu'est-ce que c'est que cette irruption de gens armés dans votre maison?»<sup>54</sup>. Se realmente se tratou de uma irrupção em armas, será difícil supor que a casa de Ático foi atacada por soldados: como nos relembra H.J.Rose, se assim fosse, Cícero não lhe teria dedicado uma atenção tão fugaz<sup>55</sup>. Parece-me mais razoável pensar que foi tomada de assalto por um grupo de homens armados, provavelmente intencionados a

47 Cf. ROSE 1927, p. 11.

48 Cf. GUILLAUMONT 1984,

49 Cf. e.g. Cícero, *div.* 1.36; 1.79; Plínio, *ep.* 2.20.4.

50 Notícias sobre Espurina *infra*, na conclusão, pp. 232-4.

51 Cf. também o parecer de E.Rawson (RAWSON 1978, p. 141, nota 73), que em relação a *ad fam.* 9.24.2 fala de «imaginary consultation of Spurinna on a private matter». Antes de E.Rawson, já A.S.Pease (PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 311) dava uma leitura parecida: «This haruspes (scil. Spurinna)... is humorously said by Cicero... to have been consulted by himself». Parece-me incompreensível a interpretação de G.Zecchini (ZECCHINI 2001, pp. 74-5), que aqui refiro por extenso: «...il passo di un lettera di Cicerone a L. Papirio Peto del febbraio 43 (scil. *ad fam.* 9.24, que aqui se discute) ci conserva l'esito di una consultazione di Spurinna da parte dell'oratore a proposito di Peto stesso, che in quelle drammatiche circostanze, nonostante fosse un epicureo non impegnato in politica, aveva addirittura smesso di organizzare convivii a casa sua e viveva isolato e appartato. Spurinna disse che, se non fosse tornato all'abituale vita di società con la primavera, ciò sarebbe stato di grande pericolo per la repubblica, intendendo con ogni probabilità che il prolungato ritiro di Peto sarebbe corrisposto a una situazione di grave instabilità e di continui disordini. Questo interessante testo, di solito non adeguatamente valorizzato, conferma invece gli ultimi legami di amicizia di Cicerone com Spurinna...».

52 SHACKLETON BAILEY 1965/68, vol. 6, pp. 256-7.

53 Essa interpretação foi dada pela primeira vez por Paulo Manúcio (filho de Aldo), no seu comentário às cartas a Ático (*Commentarius Pauli Manutii in epistolas M. Tullii Ciceronis ad T. Pomponium Atticum, cum rerum et verborum indice*, Frankfurt, 1558, p. 574): «Rixam significat nescio quam in Attici domo ortam, ita ut ad arma ventum sit». Ver também BOOT p. 317.

54 MONGAULT 1738, p. 257.

55 Cf. *supra*, p. 111.

perpetrarem latrocínio e prontamente reprimidos ou obrigados a fugir: «Fico contente por saber que essa nuvem passou rapidamente», *hunc quidem nimbum cito transisse laetor*, escreve Cícero ao comentar a rápida resolução do inconveniente. Em suma, querendo usar as palavras de Demóstenes (*Sobre a coroa* 188)<sup>56</sup> - nas quais, como justamente salientado por H.J.Rose<sup>57</sup>, Cícero quase certamente se inspira – foi um perigo que se dissolveu com a mesma rapidez de uma nuvem. Um episódio certamente pouco comum, mas ao mesmo tempo não extraordinário. O que é certo é que, pace H.W.M.Burd, a *superstitio* não tem nada a ver com esta carta ciceroniana.

Existe outro caso que se presta a uma dupla interpretação e que F.Guillaumont, ainda que com muita cautela, analisa à luz de uma possível inclinação ciceroniana para a crença nos prodígios, embora não entendidos no seu carácter profético. Refiro-me a *ad Q. fr.* 3.7, escrita entre outubro e novembro de 54. Chuvas torrenciais afectam Roma: casas, lojas e jardins (de entre os quais o de Crassípede, genro de Cícero) foram derrubados pelo transbordamento das águas do Tibre. Entretanto, o processo *de maiestate* instaurado contra Gabínio, por este ter restaurado militarmente a monarquia de Ptolemeu Aulete, tinha-se concluído com a absolvição do réu: a coisa não devia agradar muito Cícero, que tinha publicamente acusado Gabínio no discurso *in Pisonem* que já vimos. Ao expor a situação ao seu irmão Quinto, o Arpinate vale-se de quatro versos homéricos, citados em dois tempos (II 385-6; 386-8), em que o poeta fala de chuvas torrenciais (cf. II 385: λαβρότατον... ὕδωρ) que Júpiter furioso envia aos homens, quando estes, nos processos, emitem sentenças injustas e rejeitam a justiça, menosprezando a vingança divina (cf. *Romae et maxime †et Appia ad Martis mira luvies†. Crassipedis ambulatio ablata, horti, tabernae plurimae; magna vis aquae usque ad piscinam publicam. viget illud Homeri: ἡματ' ὀπωρινῷ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ / Ζεὺς, ὅτε δὴ ῥ' ἄνδρεςσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη. cadit enim in absolutionem Gabini: οἱ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιᾶς κρίνωσι θέμιστας, / ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες. Sed haec non curare decrevi. Romam cum venero, quae perspexero scribam ad te et maxime de dictatura, et ad Labienum et ad ligurium litteras dabo. hanc scripsi ante <lucem> ad lychnuchum ligneolum, qui mihi erat periucundus, quod eum te aiebant, cum esses Sami, curasse faciendum. vale, mi suavissime et optime frater*).

Veja-se a análise de F.Guillaumont: «Il semble difficile de voir ici une ironie qui ne cadrerait guère avec le reste de la lettre: le ton est au désarroi, à l'accablement. Il faut donc prendre l'auteur au sérieux lorsque annonçant la crue du Tibre, il suggère l'injustice. Il s'agit toutefois d'une simple suggestion: le caractère surnaturel de l'inondation n'est pas présenté comme une certitude»<sup>58</sup>. As palavras do estudioso francês, além de serem muito cautelosas, são muito bem estudadas: a leitura

56 Cf. τοῦτο τὸ ψήφισμα τὸν τότε τῇ πόλει περιστάντα κίνδυνον παρελθεῖν ἐποίησεν ὥσπερ νέφος.

57 Cf. ROSE 1927, p. 11.

58 GUILLAUMONT 1984, p. 128.

desta carta deve ter em conta o facto de ela ser dos anos 50, isto é, os anos em que foi escrito o *de re publica*, obra em que, como veremos no capítulo seguinte, o autor concede amplo espaço a fenómenos que podiam ser interpretados como prodígios (refiro-me ao fenómeno do parélio, descrito no primeiro livro) e amplo espaço à narração profética (refiro-me, obviamente, às páginas do *somnium Scipionis*). Assim sendo, não é de excluir que o texto de *ad Q. fr.* 3.7 reflecta uma efectiva preocupação em relação a alguns episódios que marcaram a vida cívica do segundo quarteirão da década de 50 e que o Arpinate terá interpretado como uma manifestação tangível e prodigiosa da providência divina.

Mas vejamos agora alguns argumentos contra a proposta de F.Guillaumont<sup>59</sup>. Antes de mais, é preciso considerar que o verbo *vigere*, que Cícero usa para introduzir a primeira citação homérica, pode referir-se ao senso comum, e não ao parecer pessoal do autor: neste caso, o seu significado será não 'ter valor' (é assim que F.Guillaumont o entende, seguindo a tradução de L.-A.Constans<sup>60</sup>), mas sim 'estar em voga'<sup>61</sup>: nada que deixe entender um pessoal envolvimento do Arpinate. É o próprio F.Guillaumont quem, muito honestamente, nos lembra essa possibilidade<sup>62</sup>, referindo a tradução de D.R.Shackleton Bailey<sup>63</sup>, «the Homeric saying is much in vogue», à qual acrescenta o testemunho de Dião Cássio, 39.61.3, que na minha opinião é muito esclarecedor: segundo Dião, os romanos entendiam que as calamidades eram o sinal da ira celeste, devida à restauração do trono de Ptolemeu e a absolvição de Gabínio no processo *de maiestate*. Em suma, o historiador informa-nos sobre um sentimento difundido na população romana (cf. οἱ οὖν Ῥωμαῖοι ἐπὶ τ' ἐκείνοις τοῖς παθήμασι (scil. as inundações) λυπούμενοι, καὶ ἕτερα χαλεπώτερα ὥς καὶ διὰ τὴν τοῦ Πτολεμαίου κάθοδον ὀργὴν σφισι τοῦ δαιμονίου πεποιημένου προσδεχόμενοι, ἡπείγοντο καὶ ἀπόντα τὸν Γαβίνιον, ὥς καὶ ἥττον τι, ἂν φθάσωσιν αὐτὸν ἀπολέσαντες, κακωθησόμενοι, θανατῶσαι).

Considerações análogas podem ser feitas em relação ao verbo *cadere*, em *ad Q. fr.* 3.7 usado para introduzir a segunda citação homérica. O seu significado será certamente 'calhar a propósito': os versos são perfeitamente adequados para descrever o sentimento popular, que vê na inundação o sinal da cólera divina pela absolvição de Gabínio. Mas também neste caso, não se vê nenhum sinal de uma apreciação religiosa da situação presente por parte de Cícero. É também de assinalar que Cícero, nas cartas, faz um uso bastante frequente de versos homéricos para descrever as situações

---

59 Mais decidida a abordagem de D.Wardle, que porém não argumenta (cf. WARDLE 2006, p. 7: «Cicero's comments to Quintus on the flooding of the Tiber in 54, interpreted as divine punishment for the acquittal of Gabinius (*Q. Frat.* 3.5), if not ironical, certainly do not indicate his belief...»).

60 CONSTANS 1960, p. 44. Cf. também a tradução oitocentista para italiano de A.Cesari (CESARI 1827, vol. 3, p. 179): «Ecco verificato quel d'Omero...».

61 É nesse sentido que o verbo é usado em *ad fam.* 8.1.4 (carta de Célio a Cícero, de maio/junho de 51), em relação ao grande sucesso do *de re publica*: *Tui politici libri omnibus vigent*.

62 GUILLAUMONT 1984, p. 128, nota 22.

63 SHACKLETON-BAILEY 1980, p. 220.

que comenta com os seus correspondentes. Veja-se, e.g., Z 442: «com reverência temo os troianos e as troianas dos longos peplos», αἰδέομαι Τρωῆας καὶ Τρωάδας ἐλκεσιπέπλους...; como nos assinala C.Higbie<sup>64</sup>, o verso é usado seis vezes na correspondência a Ático entre 59 e 45<sup>65</sup>: Cícero compara-se com Heitor<sup>66</sup> (que na *Iliada* pronuncia as palavras que foram referidas) e usa Z 442 para descrever a perplexidade que ele sente perante a reacção dos seus concidadãos a medidas que ele julga serem inevitáveis. Sendo assim, as citações homéricas de *ad Q. fr.* 3.7 podem dever-se simplesmente ao facto de aqueles versos serem um retrato eficaz do clima citadino que Cícero se encontrava a comentar.

Em conclusão, a produção epistolar não parece oferecer elementos em prol da tese de um Cícero inclinado, ainda que ligeiramente, para a crença nos prodígios em alguns períodos atormentados da *res publica*.

**γ\_\_O sonho atinate de 58: sonho profético?** Em *div.* 1.59, Quinto conta um sonho do seu irmão, atribuindo-lhe as características de sonho profético. Quinto aprendeu o conteúdo do sonho pelo próprio Marco, mas o amigo Salústio<sup>67</sup> também lho tinha contado várias vezes. Em 58, depois de as iniciativas clodianas o terem obrigado a abandonar Roma, durante a sua viagem para Brundísio<sup>68</sup>, Marco pernitoou numa quinta situada em Atina (localidade da Lucânia)<sup>69</sup>; conta Quinto que o irmão tinha ficado a vigiar durante a noite inteira e só pela madrugada se deixou dormir de um sono grave e profundo e, apesar de ter uma viagem planeada, Salústio não deixou que o acordassem e até pediu aos que estavam em casa que ficassem em silêncio. Assim que Marco acordou, pelas oito horas da manhã, contou ao próprio Salústio o sonho que tinha tido: estava a vagar por lugares desertos, quando lhe apareceu Gaio Mário, com os feixes coroados de louro, que lhe perguntou porque estava triste. Marco disse-lhe que tinha sido expulso à força da pátria, e foi então que Mário lhe apertou a mão direita e, exortando-o a ter alento, confiou ao lictor mais próximo a tarefa de o levar ao templo dedicado à deusa *Virtus* que ele tinha mandado edificar para comemorar a vitória das guerras cimbrias (e que em *div.* 1.59 é indicado como *monumentum Mari*<sup>70</sup>): nele Marco encontraria a sua salvação. Ouvido o relato do sonho, Salústio exclamou que um regresso rápido era o que ele

64 Cf. HIGBIE 2011, p. 379.

65 Cf. *ad Att.* 2.5.1 (abril de 59); 7.1.4 (outubro de 50); 7.12.3 (janeiro de 49); 7.16.2 (março de 49); 13.13.2 (junho de 45); 13.24.1 (julho de 45).

66 Cf. HIGBIE 2011, p. 379: «If Cicero is Hector, then Rome is Troy...».

67 É possível que o Salústio aqui referido por Quinto seja o mesmo de que Cícero fala em *ad Q. fr.* 3.5 (outubro/novembro de 54) e que lhe terá sugerido fazer alterações ao texto do *de re publica*. Mas ver PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 197.

68 Para uma reconstrução do itinerário de Cícero, ver SMITH 1896 e o mais recente estudo de G.P.Kelly em KELLY 2006, pp. 110-23.

69 Informações sobre o *campus Atinas* em Plínio, *nat. hist.* 2.225. Ver também SHACKLETON BAILEY 1965, vol. 2, p. 228, sobre os possíveis equívocos devidos à existência de uma localidade chamada *Atina* no Lácio.

70 A fórmula *monumentum Mari* regista-se também em *Sest.* 116 e *Planc.* 78.

perspectivava e Marco parecia estar muito mais sereno depois daquele sonho. Quinto acrescenta uma notícia que lhe foi referida: quando Marco soube que precisamente no *monumentum Mari* tinha sido tomada a decisão senatorial que permitia o reingresso dele em Roma<sup>71</sup> e que esse decreto foi recebido com grande clamor e aprovação num teatro apinhadíssimo, afirmou que nada podia ser mais profético do que aquele sonho: (*Mihi... nuntiatum est*) *dixisse te nihil illo Atinati somnio fieri posse divinius*.

Marco, em *div.* 2.140-1, comentará o relato do irmão sobre o sonho atinate: naquela altura, explica, pensava muito em Mário, que – tal como ele – tinha conhecido a desventura do exílio. Foi provavelmente por essa razão que lhe aconteceu sonhar com ele. Na sua mente de dorminte havia vestígios dos pensamentos que tinha tido enquanto estava desperto. *Cogitationis vestigia* é a fórmula usada por Cícero que, como nota justamente E.Andreoni Fontecedro<sup>72</sup>, faz muito lembrar o conceito freudiano de «Tagesreste»: a elaboração dos sonhos – a chamada «Traumarbeit» - parte dos resíduos da actividade mental na fase de vigília diurna. Na sua resposta a Quinto, Marco não renuncia a uma boa dose de ironia: às vezes, mas por mera casualidade, os sonhos podem antecipar a realidade; se assim não fosse, como poderiam as velhinhas supersticiosas acreditar nos sonhos proféticos? (cf. *An tu censes ullam anum tam deliram futuram fuisse ut somniis crederet, nisi ista casu non numquam forte temere concurrerent?*). De resto, o de Atina foi o único sonho, dos muitos que ele teve, que se realizou (cf. *mihi quidem praeter hoc Marianum nihil sane quod meminerim*). Em suma, o carácter profético do sonho referido por Quinto em *div.* 1.59 é completamente aniquilado por uma análise científica, que reduz a possibilidade do acontecimento a factor meramente aleatório<sup>73</sup>.

Mas existe um problema, que não pode ser contornado, pois a eficácia da resposta de Marco não oferece uma resolução imediata de todas as complicações. A interpretação dada em *div.* 2.141 pode não coincidir com o que Cícero pensava em 58, ano em que sonhou com Mário. Além disso, Marco não nega ter dito aquilo que Quinto lhe relembra, isto, é, que nada lhe parecia mais profético do que o sonho atinate. M.Schofield justamente nota que em *div.* 2.141, ao comentar o sonho referido pelo irmão, Marco não nega ter dito aquilo que disse, isto é, que nada lhe parecia mais profético.<sup>74</sup> W.V.Harris é ainda mais assertivo: para o estudioso britânico, era um dado de facto que antes do *de*

---

71 Sobre os lugares escolhidos para as reuniões senatoriais, além da habitual Cúria Hostília, ver o artigo de G.G.Mason, *Senacula and Meeting Places of the Roman Senate* (= MASON 1987). Mais informações sobre o dia em que o senado aprovou o reingresso de Cícero em Roma em GUILLAUMONT 2006, p. 350, nota 89.

72 Cf. ANDREONI FONTECEDRO 1989, p. 149: «Cicerone... (2, 126; 135) sottoscrive una diagnosi fisio-psicologica della causa del sogno..., quella stessa che rimarrà (tra le altre) non ignota anche a Freud...».

73 Cf. GÖRGEMANN 1968, p. «Mit dieser Erklärung (scil. o de *div.* 2.140-1) gilt der übernatürliche Charakter des Traumes, das divinum, als abgetan...»

74 SCHOFIELD 1986, p. 56.

*divinatione* Cícero tinha dado crédito pelo menos uma vez a um sonho alegadamente preditivo<sup>75</sup>. F.Guillaumont, na conclusão do seu trabalho de 2006, ao traçar a possível linha evolutiva do pensamento ciceroniano em relação à adivinhação, cita este sonho, e - de facto - não nega a possibilidade de Cícero, em 58 (mas certamente não na altura do *de divinatione*) ter considerado o sonho atinate como sendo um sonho premonitório<sup>76</sup>.

É possível então afirmar que Cícero considerava o seu sonho atinate como sendo um sonho revelador e que ao longo dos anos foi modificando a sua posição? Para E.Andreoni Fontecedro, a resposta a essa questão deverá ser negativa: «Ora *divinius* – espressione che Marco Tullio avrebbe usato all'epoca del suo esilio – non compromette... la posizione razionalistica di Cicerone nel secondo libro del *de divinatione*, né con ciò la sua coerenza di pensiero in momenti diversi della vita. Infatti Cicerone, nel dare una definizione del genere del sogno, aveva tenuto sempre presente l'Aristotele dei *Parva Naturalia*<sup>77</sup>, da cui dipenderà poi per la stesura del secondo libro del *de divinatione*. Nella razionalissima interpretazione di Aristotele si legge infatti che nel sogno c'è qualcosa di δαιμόνιον (463b 12-15) e... il concetto di δαιμόνιον fa rientrare il sogno fra gli effetti della natura senza istituire affatto una relazione con la divinità»<sup>78</sup>. Esta douta observação da estudiosa italiana apresenta, na minha opinião, um ponto fraco: ela tende a anular a dimensão diacrónica evocada pelo confronto entre *div.* 1.59 e 2.141. Se é certo que Cícero tinha em mente as reflexões aristotélicas sobre os sonhos<sup>79</sup>, também é verdade que o influxo aristotélico deverá ser visto nas páginas do *de divinatione*<sup>80</sup>, e não naquilo que Cícero terá dito em 58: ao dizer que nada lhe parecia *divinius* do que o sonho atinate, o que é que Cícero tinha em mente?

Eu creio ser possível reter a conclusão geral de E.Andreoni Fontecedro, isto é, a coerência do pensamento ciceroniano em diversos momentos da sua vida, propondo uma solução mais simples.

---

75 HARRIS 2009, p. 182, nota 345.

76 Cf. GUILLAUMONT 2006, p.

77 *Parva naturalia* (*Pequenos tratados sobre a natureza*) é o título que, a partir de Egídio Romano, se dá a um conjunto de obras aristotélicas que se compõe dos seguintes títulos: *O sentido e a sensibilidade* (436a-449a); *A memória e a reminiscência* (449b-453a); *O sono e a vigília* (453b-458a); *Os sonhos* (458a-462a); *A adivinhação mediante o sonho* (462b-464a); *A longa e a breve duração da vida* (464b-467a); *A juventude, a velhice, a vida e a morte e a respiração*; (467b-480b).

78 ANDREONI FONTECEDRO 1989, p. 158, nota 25.

79 Aristóteles é explicitamente referido em relação aos sonhos em *div.* 1.81 e 2.128.

80 Á.Escobar num atento estudo de 1992 (*Reminiscencias aristotélicas en el 'De divinatione'*... =ESCOBAR 1992), explora a possibilidade de Cícero, ao referir a teoria aristotélica dos sonhos, ter tido debaixo dos olhos não simplesmente fontes doxográficas, como também compêndios ou digestos dos originais aristotélicos. A hipótese de Á.Escobar baseia-se essencialmente na identificação de correspondências entre o texto do *de divinatione* e o de *Os sonhos* de Aristóteles (cf. supra nota 77), que autorizam a supor o uso directo de um modelo aristotélico (cf. e.g. *div.* 1.60 ≈ *Os sonhos* 461a21-3; *div.* 2.120 ≈ *Os sonhos* 459b20; 460b26-7). A leitura de ESCOBAR 1992 é útil também do ponto de vista do estudo da *Überlieferungsgeschichte* de Aristóteles, cujos problemas são eficazmente resumidos, com indicações sobre a vasta bibliografia que até à década de '90 se tinha produzido sobre eles (cf. praes. ESCOBAR 1992, pp. 237-41). Outro estudo importante sobre a presença aristotélica no *de divinatione* é o de L.Repici (*Aristotele, gli Stoici e il libro dei sogni nel de Divinatione...* = REPICI 1991), que se foca sobretudo na reutilização estóica da teoria dos sonhos aristotélica e no uso elenquístico que os académicos fizeram da mesma.

Vejamos bem as palavras de Quinto de *div. 1.59*: *Nam illud mihi ipsi celeriter nuntiatum est, ut audivisses in monumento Mari de tuo reditu magnificentissimum illud senatus consultum esse factum... dixisse te nihil illo Atinati somnio fieri posse divinius*. «A mim próprio anunciaram-me que, quando ouviste dizer que no templo de Mário tinha sido tomada aquela belíssima decisão senatorial sobre o teu regresso, disseste que nada poderia ser mais profético do que aquele sonho atinate»: só depois de os factos acontecerem de uma forma semelhante à prevista por Salústio, Cícero – segundo o relato de Quinto – terá afirmado que o sonho lhe parecia profético. O facto de o sonho ser definido *divinum* pode ser interpretado como o sinal da sensação de surpresa que o Arpinate terá tido perante aquilo que, no seu entender, não devia ser nada mais que uma coincidência causal<sup>81</sup>. Em suma, as próprias palavras de Quinto de *div. 1.59* tendem a reconduzir a interpretação do sonho de Marco para o terreno da racionalidade: nem em 58, nem em 45/44, Cícero chegou a pensar que o seu sonho continha uma autêntica profecia.

δ\_ **Sonhos ciceronianos no tempo de Augusto.** Em *Vida de Cícero* 44, Plutarco conta-nos um interessante sonho ciceroniano. O testemunho plutarquiano insere-se no contexto mais amplo da sucessão política de César e da inimizade entre António e Cícero. O Arpinate é perseguido pelo medo de sofrer atentados: chega a inventar um pretexto para não comparecer numa reunião do senado convocada por António. A procura de um patrocínio, que lhe proporcione boas garantias de preservação da sua incolumidade física, torna-se para ele uma necessidade. Conta Plutarco que o jovem Octaviano, tendo acabado de chegar de Apolónia, tinha tomado posse da herança de César; isso gerou uma disputa, em relação a vinte e cinco milhões de dracmas, que António reclamava. Essa rivalidade foi de alguma forma favorável a Cícero: o Arpinate não hesitou em pôr-se sob a alçada de Octaviano, que já contava com forças militares consistentes. O acordo que os dois firmaram – sob o patrocínio de Filipe, marido em segundas núpcias da mãe de Octaviano – foi o seguinte: Cícero comprometia-se a pôr ao serviço de Octaviano toda a sua habilidade oratória e política, enquanto Octaviano lhe garantia protecção. Começou, então, a amizade com o futuro Augusto, que Cícero – segundo lemos em Plutarco (*ibidem*) – cultivou com grande entusiasmo<sup>82</sup>. No entanto, segundo o Queroneu, as razões dessa amizade pareciam ter raízes bem mais antigas e prendiam-se com um sonho que Cícero terá tido quando César e Pompeio ainda eram vivos. Cícero sonhou que um homem – cuja identidade não é precisada – convocava para o Capitólio os filhos dos senadores, uma vez que Júpiter queria escolher de entre eles aquele que governaria a cidade. Uma grande multidão já se tinha reunido no Capitólio, enquanto os filhos dos senadores ficavam em

81 Cf. sobre esse ponto as observações de H.Görgemanns (GÖRGEMANNS 1968, p. 57).

82 A relação entre Cícero e o jovem Octaviano é estudada num ensaio de A.Scatolin (SCATOLIN 2015).

silêncio. As portas do templo de Júpiter abriram-se e os jovens, que vestiam a *praetexta*, desfilaram à frente do deus, que estendeu a mão direita a um deles, dizendo aos romanos que ele seria o chefe de Roma que acabaria com as guerras intestinas. Diz Plutarco que, conforme se contava, a imagem do jovem tinha ficado gravada na memória de Cícero; no dia seguinte, enquanto ia para o Campo Márcio, Cícero viu alguns rapazes que, terminados os exercícios do ginásio, estavam já a caminho de casa: o primeiro rapaz com quem se cruzou tinha o mesmo aspecto do jovem visto em sonhos. Impressionado por tamanha semelhança, perguntou quem eram os seus pais, descobrindo então que o jovem era filho de Átia, por sua vez filha de uma irmã de César e de um certo Octávio, homem pouco famoso: Cícero tinha à sua frente o jovem Octávio, futuro Augusto. Desde então, segundo a tradição que Plutarco refere, Cícero foi sempre muito atencioso para com o jovem, o qual, por seu lado, retribuía o carinho. Plutarco acrescenta um elemento ao seu conto que, como veremos daqui a pouco, não é irrelevante: a sorte quis que Octávio nascesse no ano do consulado de Cícero (cf. *Vida de Cícero* 44.5: καὶ γὰρ ἐκ τύχης αὐτῷ γεγονέναι συμβεβήκει Κικέρωνος ὑπατεύοντος.).

Mas a do Queroneu não é a única fonte do sonho ciceroniano. Outra testemunha importante é Suetónio: em *Aug.* 94, o escritor refere que Cícero, enquanto acompanhava César ao Capitólio (onde iria haver um sacrifício), contava a alguns amigos um sonho que tinha tido na noite anterior: um jovem de gentil aspecto, descido do céu por uma corrente de ouro, foi parar mesmo à porta do Capitólio; foi aí que Júpiter lhe entregou um chicote. Quando, de repente, viu Octávio, que a maior parte da população ainda não conhecia e que o tio César tinha convocado para o sacrifício, Cícero afirmou que era ele o rapaz que tinha visto no seu sonho da noite anterior.

Como é evidente, esta versão do sonho é bem diferente da de Plutarco e é surpreendente o facto de alguns elementos da versão plutarquiana serem referidos por Suetónio em relação a sonhos tidos por outro indivíduo, Quinto Lutácio Cátulo. Antes de referir o sonho de Cícero, o biógrafo escreve que Cátulo, depois da dedicação do Capitólio, cuja reedificação lhe tinha sido confiada<sup>83</sup>, teve dois sonhos, em duas noites consecutivas. No primeiro, ele viu Júpiter Ótimo Máximo escolher um rapaz, de entre muitos que brincavam à volta do seu altar enquanto vestiam a *praetexta*, e pôr-lhe nos braços o *signum rei publicae*, que será de identificar com a estátua da deusa Roma<sup>84</sup>, a qual surgia precisamente no cimo do templo capitolino<sup>85</sup>. Na noite seguinte, sonhou que o mesmo rapaz estava no regaço de Júpiter Capitolino. Cátulo ordenou então que o jovem fosse tirado dali, mas

---

83 O templo de Júpiter Capitolino, cuja realização começou durante o reinado de Tarquínio Prisco (cf. Eutrópio, *Breviarium* 1.6: ...*Capitolium inchoavit*. Ver também Dionísio de Halicarnasso, 3.69.1-2), foi destruído durante a guerra entre Mário e Sila, em 83 (cf. Tácito, *Hist.* 3.72.2; Valério Máximo, 9.3.8; Apiano, *Guerras civis* 1.86.4). Informações sobre a história do templo de Júpiter Capitolino em GJERSTAD 1960, vol. 3, pp. 168-90. Uma recente e clara discussão em ARATA 2010.

84 Cf. CHAMPEAUX 2008, p. 88.

85 Como explica F.Guillaumont (GUILLAUMONT 1984, p. 106, nota 53), na versão do sonho atribuído a Cátulo é lícito pensar que se tratasse de uma miniatura



Júpiter impediu-o, dizendo que o estava a criar a bem do estado. No dia seguinte, Cátulo encontrou Octávio, que não conhecia, e – com alguma admiração – disse-lhe que era muito parecido com o rapaz que lhe tinha surgido em sonhos. Outros, diz Suetónio, dão uma versão diferente do primeiro sonho de Cátulo: muitos rapazes, que usavam a *praetexta*, tinham pedido a Júpiter que designasse um tutor para eles. O deus então indicou um desses rapazes, ao qual pediu que fossem dirigidos todos os pedidos. Depois disso, levou à boca os dedos que o tutor recém-designado lhe estendia, para que os beijasse. Existe outro testemunho do sonho de Cícero, que porém não acrescenta nada de novo às informações que já vimos em Suetónio e que por isso não referirei por extenso nem comentarei: trata-se de Dião Cássio, 45.2.

Qual é o valor e a credibilidade que devemos atribuir a todos estes relatos? Plutarco, depois de referir o sonho ciceroniano, faz uma insinuação que não nos pode deixar indiferentes: o autor fala de προφάσεις, isto é, motivações que se alegavam para explicar a amizade entre Cícero e Octaviano, mas - como o próprio termo grego sugere - não necessariamente reais (cf. αὗται μὲν οὖν προφάσεις ἦσαν αἱ αἰ λεγόμεναι: τὸ δὲ πρὸς Ἀντώνιον μῖσος Κικέρωνα πρῶτον, εἴτα ἡ φύσις ἥττων οὔσα τιμῆς προσεποίησε Καίσαρι νομίζοντα προσλαμβάνειν τῇ πολιτείᾳ τὴν ἐκείνου δύναμιν)<sup>86</sup>. Para o Queroneu, o motivo principal que levou Cícero a procurar amizade de Octaviano foi o seu ódio por António e a sua disposição natural para a procura da glória: a amizade com Octaviano fortaleceria a sua influência política (que, segundo nos informa Plutarco, neste período foi mais forte do que nunca). Ora, as *formulae diffidentiae* usadas por Plutarco ajudam-nos a desvalorizar a importância da tradição que ele refere, mas não são suficientes para se afirmar que a história do sonho foi mera invenção. Com efeito, ele é referido por mais dois autores: qual era o seu "fundo de verdade"?

Em 1934, L.Herrmann dedicou ao problema um breve mas denso estudo (*L'enfant à la chaîne d'or*<sup>87</sup>), cujas conclusões, porém, me parecem sob alguns aspectos discutíveis. Para o estudioso francês, todos os sonhos atribuídos a Cátulo por Suetónio e Dião não têm nenhum grau de verosimilhança: a dedicação do templo de Júpiter Capitulino, por cuja reedificação Cátulo foi responsável, aconteceu em 69 e Octávio nasceu em 63. Como podia Cátulo cruzar-se em Roma aquele Octávio que tinha "conhecido" em sonhos passados dois dias da dedicação do templo, se Octávio nessa altura ainda não tinha nascido? Para L.Herrmann, nem a versão de Plutarco sobre o sonho de Cícero merece credibilidade: Octávio tinha a idade adequada para treinar no Campo Márcio antes das guerras civis<sup>88</sup>, mas a frase que o relato de Plutarco atribui a Júpiter - ὃ Ῥωμαῖοι,

86 F.Guillaumont (GUILLAUMONT 1984, p. 106) nota que Plutarco não garante sobre a autenticidade do sonho ciceroniano, apresentando-o «comme un simple on-dit», e acrescenta (ibidem, nota 50): «Le récit est émaillé d'expressions comme ὡς ἔοικε...φασιν...φασί»

87 = HERRMANN 1934.

88 Sobre o treino militar da juventude romana no Campo Márcio, algumas notícias e indicações bibliográficas em McDONNELL 2006, pp. 183-4.

πέρας ὑμῖν ἐμφυλίων πολέμων οὗτος ἡγεμὼν γενόμενος. «Ó romanos, acabar-se-ão as vossas guerras intestinas quando este se tornar o vosso líder» - remete para o último período da vida de Pompeio. Em suma, as incongruências de Plutarco tornam inaceitável o seu relato. A única versão aceitável seria a de Dião e Suetónio sobre o sonho ciceroniano: o encontro entre Cícero e Octávio deu-se no Capitólio, e é aqui que o Arpinate terá dito que aquele rapaz já lhe tinha aparecido em sonhos. Segundo L.Herrmann, Octávio foi a Roma, provavelmente com os seus pais naturais, no dia 1 de janeiro de 59, data da inauguração do consulado de César, e foi na noite de 31 de dezembro de 60 que Cícero disse ter sonhado que o futuro Augusto que descia do céu por uma corrente em ouro.

Começam a surgir algumas complicações nesta parte da análise de L.Herrmann: quem nos diz que a frase que Júpiter terá pronunciado em sonhos se refere ao último período da vida de Pompeio? G.Weber, num estudo de 2000<sup>89</sup>, recorda que os sonhos referidos por Plutarco, Suetónio e Dião estão carregados de uma forte simbologia, que nos remete para os temas da propaganda imperial. Os ἐμφυλίοι πολέμοι do testemunho Plutarco ecoam os *bella civilia* de que o próprio Octávio, quando era já Augusto, falava nas suas *res gestae* (cf. *Bella terra et mari civilia externaque toto in orbe terrarum saepe gessi victorque omnibus v[eniam petentib]us civibus peperci*). É digno de nota o facto de Octávio, quer no texto de Plutarco, quer nas *res gestae*, ter o epíteto do pacificador de Roma<sup>90</sup>. Mas devemos então supor que Cícero, no seu sonho, tinha vaticinado o conflito entre Octaviano e António? Obviamente não. Os elementos que já vimos, conjuntamente com outros que serão analisados daqui a pouco, levam-nos a concluir, com C.Theander<sup>91</sup>, que o sonho de Cícero e os atribuídos a Cátulo são uma fabricação da propaganda augustana. Como assinala R.S.Lorsch Wildfang<sup>92</sup>, não era próprio do estilo de Cícero fazer um uso público de sonhos alegadamente proféticos: não existe um único discurso em que o Arpinate recorra a eles<sup>93</sup>. Note-se também que a credibilidade da "autoria ciceroniana" do sonho é posta seriamente em causa pelo facto de não haver o que D.Wardle define «plausible dramatic context for it»<sup>94</sup>: o encontro entre Cícero e o jovem Octávio, no relato de Suetónio, Dião e Plutarco, não tem uma contextualização precisa. Em suma, a notícia é vaga o suficiente para duvidarmos da sua veracidade.

Cícero prestava-se muito bem a uma operação de propaganda: como nos relembra Plutarco, foi

---

89 Cf. WEBER 2000, pp. 147-61.

90 Cf. WEBER 2000, p. 158.

91 THEANDER 1956, pp. 143-50.

92 LORSCH WILDFANG 1993, p. 70.

93 Os sonhos, a bem dizer, tinham alguma importância no âmbito da adivinhação romana. Em *div.* 1.4 Cícero refere um episódio recente, isto é, um sonho que Cecília, filha do cônsul Baliário e futura mãe do áugure Ápio Cláudio e do tribuno Clódio (cf. *infra*, cap. 7, pp. 162-3; 189-90); notícias sobre a família de Cecília em WARDLE 2006, p. 105, com indicações bibliográficas), teve durante a guerra mársica. Foi por causa desse sonho que o senado decidiu autorizar a restauração do templo dedicado a Juno Sóspita (notícias sobre o templo em PEASE 1973<sup>2</sup>, pp. 52-3).

94 WARDLE 2014, p. 527.

no ano do seu consulado que Octávio nasceu<sup>95</sup>. Isto terá feito que a figura do Arpinate se carregasse de um simbolismo muito útil ao poder augustano<sup>96</sup>. Existe outro elemento – não notado por L.Herrmann - que nos leva a suspeitar que a tradição do sonho ciceroniano era um "artefacto" da propaganda do principato: o facto de o sonho de Cícero referido por Plutarco ser muito parecido com o de Cátulo referido por Suetónio e Dião. Estas sobreposições, que assinalam uma efectiva incongruência dos testemunhos antigos, levam a pensar numa circulação de tradições que às vezes se amalgamavam confusamente. Em suma, é legítimo suspeitar que existiam modelos de histórias prefabricadas, atribuídas a figuras historicamente muito significativas. Isso explicaria os anacronismos do sonho de Cátulo, que o tornam à partida desprovido de qualquer credibilidade: Cátulo tinha reedificado o templo de Júpiter Capitolino, isto é, o templo mais importante de Roma, por cuja manutenção o próprio Augusto se ocupou, conforme nos informam as *res gestae* (20.1) e Suetónio (*Aug.* 30). Existia logo uma ponte directa entre as duas personagens e a figura de Cátulo, tal como a de Cícero, tinha um valor simbólico muito forte.

Passemos agora à análise da segunda parte do estudo de L.Herrmann<sup>97</sup>. O estudioso francês nota uma semelhança, que efectivamente existe, entre as palavras que Suetónio e Dião usam ao descreverem a descida de Octávio do céu no sonho de Cícero e dois famosos versos lucrecianos, 2.1153-4. Veja-se o confronto que se segue:

- Suetónio, *DA* 94: *demissum caelo catena aurea*
- Dião Cássio, 45.2: ἀλύσεσί... χρυσαῖς... ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καθιμῆσθαι
- Lucrécio, 2.1153-4: *haud, ut opinor, enim mortalia saecla superne / aurea de caelo demisit funis in arva*

Para L.Herrmann não há dúvidas: «La parenté des expressions de Lucrèce... de Suetone... de Dion Cassius est si étroite qu'il me semble vain de chercher pour les vers de Lucrèce une autre source que le prodige raconté *Urbi et orbi* par son contemporain Cicéron. Il n'y a là ni une raillerie contre la chaîne stoïcienne des causes, ni une raillerie contre les néo-pythagoriciens, mais tout simplement une ironique allusion à un prétendu rêve cicéronien, dont plus d'un Romain avait sans doute souri à cause de sa coïncidence avec l'accession de César au consulat. Et ceci nous livre un

<sup>95</sup> A mesma notícia é referida por Suetónio, *Aug.* 5.

<sup>96</sup> A herança ciceroniana no período augustano é certamente difícil de se definir, especialmente em relação à própria figura do *princeps*. Veleio Patérculo (2.66) fala da proscrição ciceroniana, devida a Octaviano, como sendo um gesto obrigado. Uma informação parecida é-nos dada por Séneca (*clem.* 1.9.1-3), que nos descreve Octaviano no acto de inserir o nome de Cícero na lista de proscrição, como que obedecendo à ordem de António. No entanto, é certo que Octaviano teve grande consideração pela herança política de Cícero (cf. o eloquente testemunho de Plutarco, *Vida de Cícero* 49). O próprio modelo do *princeps* augustano certamente sofreu a influência do modelo de *princeps* que Cícero delineia no *de re publica*. A herança ciceroniana no período augustano é estudada muito atentamente em LICANDRO 2015. Considerações interessantes também em CANFORA 2007.

<sup>97</sup> HERRMANN 1934, pp. 49-50.

précieux *terminus post quem* pour le seconde livre de Lucrèce, qui daterait évidemment d'après janvier 59 av. J.-C.»<sup>98</sup>.

Mas L.Herrmann não pára aqui: para ele, é possível ver um parentesco entre o rapaz do sonho ciceroniano e o sétimo e controverso verso da quarta écloga de Vergílio: *Iam nova progenies caelo demittitur alto*. No conto de Suetónio e Dião, o rapaz recebe um chicote de Júpiter, símbolo do domínio do mundo; o *puer* de Vergílio é um rebento de Júpiter (cf. *egl.* 4.49: *magnum Iovis incrementum*), destinado a governar o mundo (cf. *egl.* 4.17: *reget patriis virtutibus orbem*). Quer o rapaz do sonho ciceroniano, quer o *puer* de Vergílio, descendem do céu: em suma, o *puer* vergiliano tem características análogas às que Cícero, no seu sonho, tinha atribuído ao sobrinho de César, Octávio. Para L.Herrmann, concluir a simetria é fácil: o sonho ciceroniano estava para ao sobrinho de Júlio César como o *puer* de Vergílio estava para o sobrinho de Octávio: «L'enfant de l'âge d'or n'est donc ni un fils de Pollion ni un fils d'Antoine, mais le neveu d'Octave, ex-enfant à la chaîne d'or, c'est-à-dire Marcellus»<sup>99</sup>. A proposta de L.Herrmann é de uma fineza invulgar, mas - se me é permitido - parece-me que o estudioso deu asas demasiadamente robustas à imaginação. Com efeito, ele faz de Cícero o iniciador de uma tradição oral - reitero: uma tradição oral - que terá enformado o conteúdo de versos importantíssimos de obras importantíssimas, mas já vimos que, com toda a probabilidade, a origem da tradição sobre o sonho ciceroniano é de imputar à propaganda augustana, e não a Cícero.

Que dizer, então, do confronto textual que L.Herrmann propõe? As semelhanças, como já vimos, existem, e não podem ser ignoradas: a descida do homem do céu, mediante a *catena aurea*, é descrita em termos muito semelhantes por Lucrecio, Dião e Suetónio. Qual é a explicação? Th..Zieliński<sup>100</sup> afirma que na mentalidade romana a corrente áurea, ao trazer as crianças à terra, torna-se o equivalente da nossa cegonha, e cita alguns dos passos que L.Herrmann refere: Suetónio, *Aug.* 94; Lucrecio, 2.1153-4; Vergílio, *egl.* 4.7. Mas é possível ir além da interpretação folclórica proposta pelo estudioso polaco: a imagem da corrente áurea encontra-se em Homero, e é daqui que a reconstrução da génese dos paralelismos que L.Herrmann justamente nota deve começar. Não posso não assinalar que o próprio L.Herrmann (que obviamente tinha um conhecimento das literaturas antigas - e modernas<sup>101</sup> - infinitamente superior ao meu) tem presente o precedente homérico, que indica numa nota de rodapé<sup>102</sup>: parece-me deveras difícil imaginar aquilo que o terá

98 HERRMANN 1934, p. 50.

99 HERRMANN 1934, p. 50.

100Cf. ZIELIŃSKI 1912, p. 277: «Die goldene Kette scheint im römischen Volksglauben etwa unserm 'Storch' entsprochen zu haben».

101Os interesses de L.Herrmann eram extraordinariamente diversificados: além de ser um dos classicistas mais importantes da sua época, foi também autor de estudos de grande valor sobre F.Rabelais, Voltaire e J.-J.Rousseau (ler o artigo de M.Renard, *Léon Herrmann (1889-1984)* in *Latomus*, 46, 1987, pp. 3-28).

102Cf. HERRMANN 1934, p. 49, nota 4.

levado a percorrer um caminho exegético tão sinuoso, quando tinha debaixo dos olhos uma solução mais simples e a meu ver mais convincente.

O canto oitavo da *Iliada* abre-se com a famosa interdição de Júpiter: todos os deuses têm de deixar de se envolver na guerra entre Troianos e Aqueus. Quem infringir essa ordem, será arremessado para o tenebroso Tártaro, e todos saberão quem é «o mais poderoso de todos os deuses», θεῶν κάρτιστος ἀπάντων (Θ 17). «Força!, ponde-vos à prova, para todos ficardes a saber», εἰ δ' ἄγε πειρήσασθε θεοὶ ἵνα εἴδετε πάντες, diz Júpiter em jeito de desafio em Θ 18. E qual é a prova que Júpiter pede? Lemo-la em Θ 19-27: Júpiter pede aos outros deuses que pendurem do céu uma σειρὴ χρυσεῖη, uma corrente feita de ouro, e que se agarrem nela com todas as suas forças: não conseguirão arrastá-lo para a planície terrena. Mas no momento em que Júpiter quisesse puxá-la, a terra toda e o mar seriam arrastados, e corrente seria atada à volta do cume do Olimpo, por forma a todas as coisas ficarem suspensas (cf. σειρὴν χρυσεῖην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες / πάντες τ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι: / ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίον δὲ / Ζῆν' ὕπατον μήστωρ', οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε. / ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ ἐγὼ πρόφρων ἐθέλοιμι ἐρύσσαι, / αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαιμ' αὐτῇ τε θαλάσῃ: / σειρὴν μὲν κεν ἔπειτα περὶ ῥίον Οὐλύμπιοι / δησαίμην, τὰ δέ κ' αὖτε μετήορα πάντα γένοιτο. / τόσσον ἐγὼ περὶ τ' εἰμὶ θεῶν περὶ τ' εἴμ' ἀνθρώπων). É fácil imaginar que a corrente áurea podia ser interpretada, simbolicamente, como uma ligação directa entre a terra e o mundo dos deuses, habitado e presidido por Júpiter. E é precisamente no Capitólio, sede do templo de Júpiter Capitolino, que – segundo Suetónio e Dião – se terá dado o encontro entre Cícero e Octávio: não é por acaso que a presença de Júpiter é um motivo que recorre em todos os sonhos que aqui foram mencionados. Outro elemento que se carrega de um simbolismo muito forte é o chicote que, no testemunho de Plutarco, Júpiter entrega ao jovem Octávio: em Homero, M 37 (cf....Ἀργεῖοι δὲ Διὸς μάστιγι δαμέντες ) e N 812 (cf. ἀλλὰ Διὸς μάστιγι κακῇ ἐδάμημεν Ἀχαιοί), o chicote é referido como atributo de Júpiter.

Chegados a este ponto, não é difícil supor que a tradição dos sonhos de Cícero e Cátulo tenha sido tecida tendo presente uma simbologia ancilaria da propaganda augustana, empenhada em apresentar o *princeps* como o enviado dos deuses. E essa relação entre a dimensão celeste e a dimensão terrena terá inspirado o sétimo verso da quarta écloga de Vergílio (na qual – relembro – não se faz nenhuma referência à corrente áurea). Não se sabe – e provavelmente nunca se saberá ao certo – quem é o *puer* a que Vergílio se refere, nem será esta a sede para examinar todas as interpretações antigas e modernas, que em alguns casos chegaram a indentificá-lo com Jesus de Nazaré, fazendo de Vergílio um preconizador da vinda da era cristã. Mas não é de excluir – sendo antes muito provável (e neste caso pode-se concordar com L.Herrmann) – que se tratasse de alguém muito próximo de Augusto, aquele Augusto que – como explicava W.W.Fowler num estudo sobre a

quarta écloga - Vergílio teve sempre presente aquando da escrita das éclogas, não apenas enquanto amigo e apoiante da sua actividade literária, como também enquanto filho do divo Júlio, pacificador do mundo<sup>103</sup>. É logo provável que Vergílio se referisse a alguém que – tal como Augusto - tinha, por assim dizer, algum parentesco com os deuses; «a man himself not far from the gods»<sup>104</sup> nas palavras de W.W.Fowler. Em suma, a imagem da progénie que vem do céu descrita por Vergílio (que, textualmente, pode ter alguma dependência do texto de Lucrécio, como outros passos das obras vergilianas) insere-se coerentemente no clima da propaganda augustana e não existe nenhuma razão de supor, com L.Herrmann, a reutilização de um tema proveniente de um sonho alegadamente ciceroniano e que quase certamente ciceroniano não foi.

Resta-me explicar o uso da imagem da *funis aurea*<sup>104a</sup> por parte de Lucrécio (note-se a revisitação lucreciana: *funis*, não *catena*), para o qual o prisma de leitura da propaganda augustana, por óbvias razões, não pode funcionar. Revejamos as palavras do poeta de 2.1153-4: *haud, ut opinor, enim mortalia saecula superne / aurea de caelo demisit funis in arva*, «Pois eu não creio que um cabo de ouro fez descer as espécies mortais das alturas do céu para os campos»<sup>105</sup>. Primeiro que tudo, é preciso especificar que a reinterpretação alegórica da homérica *σειρή χρυσεῖη* foi frequentíssima na antiguidade. P.Lévêque, num importante estudo consagrado à *catena aurea Homeri*<sup>106</sup>, indica um número extraordinariamente elevado de autores ou tradições filosóficas ou literárias que recorreram à famosa imagem. As palavras de Lucrécio parecem reagir a um desses autores ou essas tradições. A crítica, sobretudo a partir do comentário de A.Ernout & L.Robin, dá geralmente por adquirido que aqui Lucrécio reage polemicamente à doutrina estóica da *εἰμαρμένη*<sup>107</sup>. «L'expression - lemos no trabalho dos estudiosos franceses - rappelle l'homérique *σειρήν χρυσεῖην*, mais sans doute avec une allusion aux Stoïciens qui faisaient de cette chaîne le symbole de la succession nécessaire et fatale des actions et des événements, bref, la chaîne infinie des causes qui constituait à leurs yeux l'*εἰμαρμένη*»<sup>108</sup>. Como já vimos no terceiro capítulo aquando da análise de *div.* 1.127-9, os estóicos descreviam o destino com uma série ininterrupta de causas,

103FOWLER 1903, p. 33: «Augustus is ever in Virgil's mind from the first Eclogue onwards, not merely as a human friend and helper, but as the son of the divine Julius, and as the pacificator and regenerator of the world»

104FOWLER 1903, p. 33.

104a Para o uso de *funis* feminino, em vez do mais comum masculino, ver HERRMANN 1934, p. 49, nota 4.

105Inspirei-me na tradução castelhana de A.García Calvo (GARCÍA 1997 p. 210): «Pues no creo yo que de arriba las razas mortales hiciera un cable de or del cielo bajar a campos y vegas». Sobre o uso lucreciano de *saecula/saecula*, ver CAMPBELL 2003, p. 123.

106*Aurea catena Homeri: une étude sur l'allégorie grecque* = LÉVÊQUE 1959.

107A única 'excepção que eu conheço é a de D.N.Sedley (SEDLEY 1998, p. 75, nota 62): para o estudioso britânico, as palavras de Lucrécio são demasiadamente vagas para permitirem a identificação de um alvo específico. Além disso, o número de tradições culturais e filosóficas que reutilizaram alegoricamente a imagem homérica é muito elevado. É porém de dizer que, pelo que me parece, especialmente tendo em consideração os conteúdos de LÉVÊQUE 1959, nenhuma dessas tradições usa a imagem homérica como alegoria explícita da origem da realidade: é precisamente a essa noção que Lucrécio parece reagir.

108ERNOUT & ROBIN 1925, vol. 1, p. 365. Ver também BAILEY 1972<sup>6</sup>, vol. 2, p. 1161.

que a ideia de "algo que se desdobra" (corda, *rudens*, no caso do discurso de Quinto), bem simbolizava. Também citei o testemunho de Aécio, que - em *Opiniões dos filósofos* 1.28.4 (= *S.V.F.* 2.917) - diz que os estóicos dão o nome de εἰμαρμένη à concatenação de causas (cf. εἰρμὸν αἰτιῶν), isto é, a sua ordem e a sua interligação inviolável (cf. Χρύσιππος δύναμιν πνευματικὴν τάξει τοῦ παντὸς διοικητικὴν· καὶ πάλιν ἐν τοῖς Ὅροις· Εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ νόμος τῶν [ὄντων] ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων· ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε τὰ δὲ γινόμενα γίνεται τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται. Οἱ Στωικοὶ εἰρμὸν αἰτιῶν, τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον).

A este propósito, P.Lénêque comenta: «On remarquera que l'image impliquée par le mot εἰρμός est la même que celle du mot σειρά»<sup>109</sup>; o estudioso francês reforça a sua posição ao propor um confronto com um passo do discurso *A Júpiter*, de Élio Aristide, no qual Júpiter é dito ser δημιουργός e οἰκιστής - sendo cada uma das raças divinas uma emanção da sua potência - e todas as coisas são ditas estarem ligadas a ele κατὰ τὴν Ὀμήρου σειρὰν. A suposição parece ser correcta, especialmente se tivermos em conta o facto de - como explica A.Boulanger<sup>110</sup> - o passo de Élio Aristide que foi referido ser de inspiração estóica. A estes dados, julgo ser possível acrescentar o que Filodemo afirma no seu tratado *Sobre a piedade* (§ 11 [= *S.V.F.* 2.1076]), em que é referida uma parte do conteúdo da obra de Crisipo περὶ θεῶν: Júpiter é identificado com o destino, isto é, aquele destino que para os estóicos era a causa de todas as coisas e que a ideia de concatenação - εἰρμός - servia para designar<sup>111</sup>. Tendo em conta estes elementos, pode-se supor que os estóicos tenham reelaborado alegoricamente a imagem homérica da σειρὴ χρυσεῖη, por sua vez estritamente ligada à figura do «do mais poderoso de todos os deuses», θεῶν κάρτιστος ἀπάντων, nas palavras de Homero de Θ 17. Por essas mesmas razões, não parece imprudente acolher a hipótese de L.Robin: Lucrécio, em 2.1153-4, reage à doutrina estóica da εἰμαρμένη. Certamente não submete a uma interpretação paródica o prodígio que - segundo L.Herrmann - Cícero terá contado *Urbi et orbi*.

ε\_\_\_ **Terência e o prodígio de 63.** Plutarco, fonte inesgotável de informações sobre a vida de Cícero, em *Vida de Cícero* 19-20 conta-nos um prodígio que terá tido lugar em dezembro de 63. O Queroneu oferece-nos um relato particularmente dramático. Cetego e Léntulo, dois dos membros mais importantes da conjuração catilinária, tinham sido presos há poucas horas. Cícero, depois de ter referido os factos aos seus concidadãos, decidiu passar a noite em casa de um amigo, pois na sua estava a decorrer a celebração dos sacrifícios em honra à *Bona dea*, realizados, segundo o costume, na presença das sacerdotisas da deusa Vesta e interditos aos homens. Cada ano, especifica Plutarco,

109LÉNÊQUE 1959, p. 25, nota 5.

110BOULANGER 1923, pp. 187-92

111Sobre a alegorese vétero-estóica concernente a figura de Júpiter, ver RAMELLI 2004.

o rito tinha lugar na habitação do cônsul<sup>112</sup>, e era presidido pela sua mulher ou pela sua mãe. Cícero estava muito incerto em relação à decisão que estava prestes a tomar. Temia que, ao propor a pena capital, a opinião pública ficasse a pensar que ele estava a abusar das suas prerrogativas de cônsul. Além disso, diz o texto de *Vida de Cícero* 19, tinha uma inata bondade de espírito. Mas ao propor uma pena menos dura, expor-se-ia a possíveis retaliações por parte dos conjurados. Esse temor era acompanhado por outro: o Arpinate, que não tinha fama de homem particularmente viril, passaria por impávido ao não tomar uma decisão sumária. Enquanto o cônsul era atacado por estas perplexidades, às mulheres empenhadas na celebração do sacrifício apresentou-se um σημεῖον: o fogo do altar parecia estar já apagado, quando, das cinzas, se levantou uma chama grande e vívida (ὁ γὰρ βωμός... φλόγα πολλὴν ἀνῆκε καὶ λαμπράν). As que assistiam ficaram assustadas, mas não as Vestais, que convidaram Terência a ir falar com o marido, no sentido de o incentivar a empreender uma acção resoluta a favor da pátria: na opinião delas, aquela chama era um sinal enviado pela *Bona dea*, que garantia a Cícero salvação e glória. Terência, que não era uma mulher tímida, sendo antes muito ambiciosa, foi logo para o pé do marido e contou-lhe ao pormenor o acontecido, incitando-o contra os conjurados, tal como o incitaram também o irmão Quinto e o amigo Nigídio Fígulo<sup>113</sup>. Toda a gente sabe como a história continua.

O testemunho de Plutarco é muito interessante do ponto de vista da história da adivinhação romana: como assinalava justamente E.Q.Visconti, num estudo publicado postumamente em 1827 (*Dissertazione sopra due mosaici antichi*<sup>114</sup>), a interpretação que as sacerdotisas deram depois do levantar-se da chama das cinzas do altar pode ser considerado uma forma de *ignispicium*, prática divinatória sobre a qual o *de divinatione* não nos dá nenhuma informação<sup>115</sup>. Vejam-se as palavras do arqueólogo italiano<sup>116</sup>: «Vero è che Cicerone, in que' libri che ci restano della Divinazione omette l'*Ignispicio*; ma la sua vita ce ne somministra un esempio forse nella storia il più luminoso». O episódio é referido também por Dião Cássio, em 37.35, num relato que não acrescenta nenhuma informação útil às que nos transmite Plutarco. Diferentes, porém, são as notícias que nos dá Sêrvio,

112O rito podia ter lugar não apenas na casa do cônsul. Em 62, por exemplo, ano do famoso escândalo devido a Clódio, o rito estava a ser celebrado na casa de César, que na altura era *praetor urbanus* (cf. Cícero, *ad Att.* 1.13.3; Dião Cássio 37.45.2; Plutarco, *Vida de César* 110.9; *Vida de Cícero* 29.9; Suetónio, *Iulius* 74).

113Informações sobre Nigídio Fígulo na conclusão, pp. 227-8.

114Este trabalho faz parte de uma compilação póstuma das obras do classicista italiano publicada por G.Labus: *Opere varie italiane e francesi di Ennio Quirino Visconti*, 2 voll., Milão, 1827 (= VISCONTI 1827).

115Suetónio (*Aug.* 94) refere outro caso notável de ignispício, que teve outro protagonista de *élite*: Augusto estava prestes a celebrar um sacrifício a Liber, num bosque sagrado da Trácia, quando as chamadas começaram a crescer até que chegaram a superar, em altura, o fastígio do templo junto do qual o rito tinha lugar. Foi esse portentoso que lhe prenunciou o *imperium*. Muito interessante é a maneira como Suetónio sela o seu relato: *unique omnino Magno Alexandro apud easdem aras sacrificanti simile provenisset ostentum*. Estas palavras levam a suspeitar que, também neste caso, as palavras de Suetónio nos referem o resultado de uma operação de propaganda: Augusto terá procurado participar da "simbologia alexandrina" que, como nos testemunha o próprio *de divinatione*, era muito devedora de episódios de carácter alegadamente prodigioso.

116VISCONTI 1827, vol.1, pp. 151-2.



em *ad egl.* 8.105-6. Se a descrição do prodígio é muito parecida, a cronologia apresenta uma discordância significativa com o relato de Plutarco. Terência, acabado o sacrifício, derramou o líquido da libação para a cinza do altar e a chama que logo a seguir se levantou prenunciou-lhe que o marido se tornaria cônsul no mesmo ano. O próprio Cícero, conforme nos informa Sérvio, referiu esse episódio num escrito, que será certamente de identificar com o *de consulatu suo: sicut Cicero in suo testatur poemate*, «tal como Cícero testemunha no seu poema».

Em suma, o prodígio aconteceu antes, e não durante o consulado do Arpinate. O testemunho serviano é *prima facie* o mais credível, uma vez que o autor diz ter-se baseado no que o próprio Cícero refere, numa parte do *de consulatu* que, infelizmente, a tradição não nos legou. Mas, como nota F.Guillaumont, Sérvio levar-nos-ia a concluir que Cícero, numa fase da sua vida, deu o aval a formas de adivinhação privada, à qual era particularmente avesso<sup>117</sup>: essa circunstância é muito improvável. Se no testemunho de Plutarco o possível recurso ao ignispício se inscreva no contexto de um rito que, embora previsse uma participação restrita, tinha relevância pública (era a mulher do cônsul em exercício a presidi-lo), as palavras de Sérvio sugerem que o sacrifício de Terência, e a interpretação do prodígio que se seguiu à *libatio*, não tinham nenhuma oficialidade: não sendo Cícero ainda cônsul, não há contexto oficial no qual inserir plausivelmente o acontecimento.

F.Guillaumont propõe uma análise que, na minha opinião, além de resolver brilhantemente as contradições, permite salvar quer o valor do testemunho de Plutarco, quer o do testemunho de Sérvio. Cícero, como é sabido, foi autor de um memorial do ano do seu consulado, em grego. Conhecemos essa notícia graças a *ad Att.* 2.1, carta de junho de 60 em que o Arpinate pede que o seu escrito seja divulgado na Grécia: o objectivo é o de ganhar prestígio e notoriedade<sup>118</sup>. É provavelmente desse memorial que se valeram Plutarco e Dião, o qual refere informações parecidas com as do Queroneu<sup>119</sup>. Dado o interesse público que o prodígio tinha, por se ter manifestado durante uma celebração presidida pela mulher do cônsul, é lícito supor que Cícero o tenha referido numa obra em que se propunha glorificar a sua actividade de governante. No igualmente auto-celebrativo *de consulatu suo*, é possível que o Arpinate tenha feito algumas alterações à ordem "oficial" dos eventos: aqui, logo a seguir à detenção dos conjurados, não se faz nenhuma referência

117A oposição de Cícero às formas de adivinhação privada e não controlada pelo estado é optimamente exposta por F.Guillaumont em GUILLAUMONT 1984, p. 95-9. Conforme explica o estudioso francês, nas *Verrinae* Cícero ridiculariza a figura de um certo Volúcio, arúspice do séquito de Verre (cf. e.g. *Verr.* 2.27; 33; 3.28; 54). Nas próprias *Catilinariae*, opõe a sua fé na adivinhação oficial à de Léntulo (cf. *Cat.* 4.2), que tinha recorrido a falsas interpretações dos livros sibílicos e das respostas aruspícas (cf. *Cat.* 3.9; *Sul.* 70; importante o confronto com Plutarco, *Vida de Cícero* 17.5. Algumas notícias em Salústio, *bell. Cat.* 47.3).

118 Informações sobre a circulação do memorial ciceroniano (cf. *ad Att.* 2.1.1: *commentarium consulatus mei Graece scriptum reddidit*) em MURPHY 1998, pp. 496-7.

119No caso de Plutarco, não é de excluir a possibilidade de a fonte, ou uma das fontes, ser a biografia ciceroniana devida ao liberto de Cícero Tirão, que o próprio Plutarco cita em *Vida de Cícero* 41.4 e 49.4. Outras notícias sobre a obra de Tirão em Tácito, *dial.* 17; Gélio, 4.10.6; Ascónio, *ad or. in Mil.* 38-43. Sobre as fontes de Plutarco, ver o trabalho clássico de H.Peter, *Die Quellen Plutarchs...* (= PETER 1865), pp. 129-35 sobre a vida de Cícero.

à *Bona dea*, mas sim à musa Urânia. Mas dado que Sêrvio diz explicitamente que o episódio do sacrifício foi referido por Cícero *in suo poemate*, é legítimo supor que o Arpinate o tenha retrodatado, sacrificando a cronologia em nome das suas exigências de poeta, e colocado numa parte do poemeto que hoje não conseguimos ler.<sup>120</sup> F.Guillaumont atentamente nota que Quinto em *leg. 1.5*, refere o parecer do irmão sobre a credibilidade histórica de uma obra em versos: *Intellego te frater alias in historia leges observandas putare, alias in poemate*, «Percebo, ó irmão, que para ti as leis a observar na poesia são uma coisa e as a observar na história são outra»<sup>121</sup>. Isto pode ajudar a explicar a alteração dos factos históricos no relato poético.

E que dizer da possibilidade de o prodígio, ao ser transposto para uma época em que Cícero ainda não era cônsul, e ao ser logo privado de qualquer estatuto de oficialidade, ser interpretado como um sinal de proximidade entre o Arpinate e a adivinhação privada, noutros escritos firmemente condenada? Sobre este aspecto, F. Guillaumont é muito claro: «Dans le *De consulatu suo*, le présage reçu par Terentia n'était guère plus qu'un ornement poétique. En le mentionnant, Cicéron ne risquait donc pas de cautionner des croyances et des pratiques qu'il jugeait répréhensibles»<sup>122</sup>.

Avaliada a credibilidade dos testemunhos literários, será preciso avaliar a credibilidade da notícia que esses testemunhos nos legaram. C.Middleton, autor de uma célebre biografia ciceroniana publicada pela primeira vez em 1741 (*The History of the Life of M. Tullius Cicero*), relembra-nos um dado que nos pode encaminhar para uma conclusão interessante: Cícero tinha uma cunhada, Fábيا, meia-irmã de Terência, que fazia parte do colégio das vestais<sup>123</sup>. O sacrifício à *Bona dea*, como já vimos, apesar de não ser um acto público, era um acto de relevância pública, em que se registava a participação de representantes oficiais da religião romana: o contexto é demasiado solene para se supor que a notícia tenha sido inventada. O que é mais viável supor é que a cunhada de Cícero, de acordo com a irmã Terência, tenha feito que o "prodígio" se verificasse. Eis o que diz C.Middleton a esse propósito: «It is not improbable, that this pretended prodigy was projected between Cicero and Terentia; whose sister likewise being one of the Vestal Virgins, and having the direction of the whole ceremony, might help to effect without suspicion what had been privately concerted amongst them. For it was of great use to Cicero, to possess the mind of people, as strongly as he could, with an apprehension of their danger, for the sake of disposing them the more easily to approve the resolution, that he had already taken in his own mind, of putting the

120Cf. COURTNEY 2003<sup>2</sup>, p. 157: «...Cicero has taken an artistic licence in putting it (scil. o "prodígio") in 64...».

121Cf. GUILLAUMONT 1984, p. 105, nota 49.

122GUILLAUMONT 1984, p. 105.

123O destino de Fábيا já se tinha cruzado com o de Catilina em 73, quando foi acusada de *incestum* por uma alegada relação com o futuro inimigo de Cícero (os testemunhos antigos, alguns dos quais falam de estupro por parte de Catilina, são indicados em LORSCH WILDFANG 2006, p. 106, nota 17).

conspirators to death»<sup>124</sup>. Com efeito, a prática de "predispor" o fogo no altar é testemunhada já por Aristófanes, que em *A paz*, v. 1026, põe na boca da personagem de Trigeo as seguintes palavras: «Não te parece que preparei a lenha como um adivinho?», οὐκ οὖν δοκῶ σοι μαντικῶς τὸ φρύγανον τίθεσθαι;

Mas a intuição de C.Middleton merece ser tida em consideração também por outras razões. Na terceira *Catilinaria*, pronunciada precisamente em dezembro de 63, já vimos que Cícero faz um uso maciço de contos prodigiosos (cf. §§ 18-21), que apresenta como prenunciadores das desgraças que se abateriam sobre Roma, se ele – salvador da pátria – não o tivesse impedido: os prodígios desempenharam um papel muito importante nesta conjuntura histórica. Salústio, em *bel. Cat.* 30.1. diz-nos que, nas vorticosas circunstâncias da conjuração, alguns iam anunciando prodígios e portentos (cf. *alii portenta atque prodigia nuntiabant*). Em suma, a hipótese da fabricação do prodígio avançada por C.Middleton seria de todo plausível no clima que acabei de descrever.

<sup>124</sup>MIDDLETON 1741, vol. 1, pp. 209-10. Uma interpretação muito parecida à de C.Middleton foi dada, em tempos recentes, por R.S.Lorsch Wildfang, que porém não cita o autor da biografia ciceroniana (cf. LORSCH WILDFANG 2006, p. 97: «One of the Vestals present at these rites was undoubtedly Fabia, the halfsister of Cicero's wife Terentia. This close family connection makes it likely that the omen was perhaps not the simple chance occurrence that Plutarch assumes but instead was deliberately planned by the Vestals with or without Terentia's knowledge. The timing and setting of the omen both strengthen this possibility, being well calculated to ensure that knowledge of the omen's occurrence spread to all of Rome as every Roman matrona was present»).

«...Assai più giova,  
che i fervidi consigli,  
una lenta prudenza ai gran perigli»  
(Pietro Metastasio, *Antigono*)

CAPÍTULO 6:  
CIPião\*, OS PRODÍGIOS E OS SONHOS DIVINATÓRIOS:  
A ADIVINHAÇÃO NO *DE RE PUBLICA*

**α\_\_Os dois sóis de 129.** Depois do amplo preâmbulo (que a tradição – como é sabido - nos legou mutilado), em que Cícero expõe o seu plano de escrever um livro sobre o estado e a doutrina política, entendendo que certo tipo de actividades intelectuais também servem os interesses da colectividade, começa o diálogo *de re publica*<sup>1</sup>. Públio Cornélio Cipião Emiliano – escreve Cícero em *resp.* 1.14 - no ano do consulado de Tuditano e Aquílio<sup>2</sup> (isto é: 129) decide passar as férias latinas<sup>3</sup> na sua *villa*, que se situava num bairro suburbano a sul do Campo de Marte. Sendo um dia feriado, as *élites* romanas, normalmente ocupadas em questões de público interesse, podem suspender as suas actividades. É assim que Cipião recebe um número considerável de visitas (o total dos participantes do diálogo será nove). O primeiro a chegar é Quinto Tuberão, filho da irmã de Cipião. Enquanto esperam pela chegada dos outros, Tuberão, como que para fazer tempo, interroga o tio sobre um fenómeno inusitado que se tinha verificado em Roma: *visne igitur, quoniam et me quodam modo invitas et tui spem das, hoc primum Africane videamus, ante quam veniunt alii, quidnam sit de isto altero sole quod nuntiatum est in senatu?* O que Tuberão define *alter sol* é o fenómeno do parélio, cuja descrição confio de bom grado a M.Ruch: «Nous voici donc ramenés au mois de mai *ante mortem Africani*, c'est-à-dire aux *feriae Latinae*, date de la scène définitive du dialogue, date aussi de la parhélie. On sait qu'il s'agit là d'un phénomène astrosopique dû à la réfraction des rayons solaires par les cristaux de glace en suspension dans les hautes régions de l'atmosphère: il se produit une tache ronde, lumineuse, opposée au soleil. L'explication relève donc

\* Usarei neste capítulo as formas 'Cipião' e 'Emiliano' para me referir ao Públio Cornélio Cipião nascido em 185/184 e morrido em 129). Usarei a forma 'Africano' para me referir ao Públio Cornélio Cipião avô adoptivo do primeiro (n. 236 - m.183), o qual, específico, nunca será referido pelo *cognomen* 'Cipião'. Para informações sobre o Emiliano, remeto para a biografia de A.E.Astin, *Scipio Aemilianus* (=ASTIN 1967).

1 Sabemos que em maio de 54 Cícero já tinha começado a escrita do *de re publica* (cf. *ad Q.fr.* 2.12.1, desse mesmo período). Notícias sobre a composição em *ad Att.* 4. 14.1 (maio de 54), *ad Att.* 16.2.2 (junho de 54); *ad Q.fr.* 3.1.11 (setembro de 54); *ad Q. fr.* 3.5.1-2 (novembro de 54. Sabemos desta carta que o plano inicial era o de escrever o *de re publica* em nove livros, em vez dos seis que agora conhecemos). Desde 54 até 51 o epistolário não nos dá notícias sobre o *de re publica*. De *ad fam.* 8.1.4 (carta de Célio a Cícero, de maio/junho de 51), sabemos que o *de re publica* circulava em Roma. Outras notícias em *ad Att.* 5.12.2 (julho de 51); 6.1.8 (fevereiro de 50), 6.2.9 (maio/abril de 50); 7.3.2 (dezembro de 50)

2 Cf. *ad Q. fr.* 3.5.1.

3 As férias latinas eras férias *conceptivae*, isto é, tinham uma data móvel, mas – de um modo geral – calhavam na primavera. Ver FOWLER 1916, pp. 95-6.

non de l'astronomie, mais purement de la météorologie»<sup>4</sup>. M.Ruch também nos relembra que já os antigos davam do fenómeno uma explicação científica de tipo meteorológico, conforme se lê na *Meteorologia* de Aristóteles (377a-8b)<sup>5</sup>, em que o parélio é explicado como um fenómeno de refração da luz (cf. 377a: Γίγνεται γὰρ παρήλιος μὲν ἀνακλωμένης τῆς ὀψεως πρὸς τὸν ἥλιον...).

Voltemos agora ao *de re publica*; entretanto, o número das visitas já se fez mais numeroso; Filo (*resp.* 1.21-2) conta então que Sulpício Galo, homem de grande cultura (como nos recordam também as palavras de Cícero em *Brutus* 78 e as de Suetónio no *de poetis* [Ter. 4]), um dia em que se encontrava em casa de Marco Marcelo, sendo o tema da conversa o fenómeno do parélio, pediu para que lhe trouxessem o planetário de Arquimedes<sup>6</sup>, que o avô do seu anfitrião (que também se chamava Marco Marcelo) tinha levado a Roma depois de expugnar Siracusa, em 212<sup>7</sup>. Tudo deixa supor que mediante esse planetário Galo tenha conseguido dar uma explicação científica dos dois sóis<sup>8</sup>. Segue uma lacuna (faltam algumas páginas do sexto caderno), depois da qual lemos uma consideração de Cipião sobre um episódio que se tinha verificado em 168, durante as guerras macedónias, nas quais o próprio Emiliano tinha participado, com apenas dezassete anos. A lua - diz Cipião em *resp.* 1.23 - subitamente tinha desaparecido e o exército foi atacado por *religio e metus*: «superstição e medo». Também neste caso, o autor de uma explicação científica foi Sulpício Galo, o qual, no dia seguinte, comunicou ao exército que não tinha havido nenhum prodígio, e que o eclipse lunar voltaria a acontecer sempre que a lua se encontrasse numa posição que a impedisse ser atingida pela luz solar (cf. *memini me admodum adolescentulo, cum pater in Macedonia consul esset et essemus in castris perturbari exercitum nostrum religione et metu, quod serena nocte subito candens et plena luna defecisset. tum ille cum legatus noster esset anno fere ante quam consul est declaratus, haud dubitavit postridie palam in castris docere nullum esse prodigium, idque et tum factum esse et certis temporibus esse semper futurum, cum sol ita locatus fuisset ut lunam suo lumine non posset attingere*). Aqui, pelo que parece, Cícero – mediante Cipião – cria uma contraposição nítida entre os conhecimentos científicos e as crenças supersticiosas. Essa sensação é reforçada pelas palavras de Tuberão, no mesmo *resp.* 1.23, referidas à maneira como Galo explicou aos soldados que o eclipse lunar não era um prodígio: *docere hoc poterat ille homines paene agrestes, et apud imperitos audebat haec dicere?* «Conseguia convencer homens quase agrestes, e

4 RUCH 1954, pp. 205-6.

5 Informações também em Plínio (2.57; 2.71), que depende muito do Aristóteles da *Meteorologia*, e Séneca (*nat. quaest.* 1.12).

6 Sobre o planetário de Arquimedes, ver o quadro sinóptico sobre os testemunhos antigos em DEMING 2010, vol. 1. p. 139. Ver também *nat. deor.* 2.88.

7 Sobre a conquista de Siracusa, ver Lívio, 25.24.

8 Como nos relembra justamente F.Guillaumont (GUILLAUMONT 1984, pp. 124-5, nota 4), é muito difícil imaginar a maneira como um fenómeno atmosférico, devido a razões meteorológicas, pôde ser ilustrado mediante um planetário; o texto lacunoso decerto não ajuda: «Il y a là une difficulté que personne n'a jamais résolu», diz F.Guillaumont (*ibidem*).

tinha a ousadia de dizer certas coisas na presença de ignorantes?». São os homens *paene agrestes e imperiti* os que se deixam levar pelo terror, enquanto os cultos – categoria que todas as personagens do *de re publica* representam – estão bem longe de ceder a certas crenças. O quadro faz-se ainda mais claro quando lemos *resp.* 1.24: *rem enim magnam <erat> adsecutus, quod hominibus perturbatis inanem religionem timoremque deiecerat*. «Tinha conseguido um resultado importante, isto é, afastar o medo de uma inútil superstição de homens perturbados». Infelizmente, a leitura é interrompida por mais uma lacuna, à qual se segue uma secção (*resp.* 1.25) em que é referido um episódio do eclipse lunar que apavorou os atenienses durante as guerras peloponesíacas e que Péricles, valendo-se dos ensinamentos de Anaxágoras (do qual tinha sido aluno), explicou cientificamente, livrando o povo do temor. Em suma, o texto do *de re publica* dá-nos a sensação de que certos fenómenos são objecto de uma apreciação unicamente racional e que, portanto, não são entendidos como prodígios.

Mas seria errado dar a questão por concluída. F.Guillaumont, que – como já vimos no capítulo quinto aquando da análise da opinião privada de Cícero sobre a adivinhação – não descarta a hipótese de o Cícero do *de re publica* e, mais em geral, o Cícero dos anos 50, ter uma certa sensibilidade para com os fenómenos tidos como prodigiosos, chama a atenção para um dado que pode enriquecer a nossa análise. Ao referir a interpretação de Galo sobre o eclipse de 168, que assustou as tropas acampadas na Macedónia, Cipião, e com ele Cícero, não generalizam: «...il n'est pas sûr qu'il faille appliquer leurs remarques à tous les phénomènes astronomiques, ou météorologiques»<sup>9</sup>. O estudioso francês também cita dois passos plutarquianos, em que a possibilidade de uma explicação científica não invalida a potencialidade premonitória de determinados acontecimentos. Na *Vida de Péricles* (6), conta-se que a cabeça de um carneiro, que tinha um só chifre, foi levada a Péricles de uma quinta da sua propriedade. O adivinho Lampão, analisado o chifre duro e robusto que surgia do centro da testa do animal, afirmou que, havendo na cidade dois poderes, um de Tucídides e outro de Péricles, eles acabariam por se concentrar nas mãos daquele ao qual o prodígio unicorne se tinha manifestado. Diferente foi o parecer emitido por Anaxágoras, que – depois de cortar a cabeça do ovino – mostrou que o cérebro não tinha enchido toda a caixa craniana, tendo-se concentrado na zona em que surgia a raiz do chifre, a qual, obstruída, tinha acabado por não se desenvolver. Anaxágoras foi muito admirado pelas pessoas que assistiram à sua explicação, mas a mesma honra tocou pouco depois a Lampão: Tucídides foi deposto e todo o poder passou para Péricles. Eis a maneira como o Queroneu comenta o episódio: ἐκώλυε δ' οὐδέν, οἶμαι, καὶ τὸν φυσικὸν ἐπιτυγχάνειν καὶ τὸν μάντιν, τοῦ μὲν τὴν αἰτίαν, τοῦ δὲ τὸ τέλος καλῶς ἐκλαμβάνοντος. «Nada impedia, creio eu, que quer o cientista quer o adivinho

---

<sup>9</sup> GUILLAUMONT 1984, p. 125.

tivessem razão: um compreendeu bem a causa, um compreendeu bem o fim»<sup>10</sup>. Na *Vida de Nícias* (23), da mesma forma, Plutarco – ao falar de um eclipse lunar que apavorou Nícias e os soldados atenienses no delicado período do cerco de Siracusa (em 413) – condena o terror supersticioso pelo qual o general se sente atacado, mas ao mesmo tempo considera que teria sido preferível a presença de um adivinho; essa presença, aliás, poderia ser útil precisamente para afastar Nícias da δεισιδαιμονία. A estes dois passos plutarquianos que F.Guillaumont assinala pode-se bem acrescentar um da *Vida de Camilo* (5) em que – como já vimos no primeiro capítulo – o Queroneu afirma que, em matéria de prodígios, é preciso saber encontrar o meio termo entre a crença excessiva (τὸ πιστεύειν σφόδρα) e incredulidade excessiva (τὸ λίαν ἀπιστεῖν).

De resto, explicação científica e exegese divinatória podem conviver mesmo no âmbito da teorização estóica sobre a adivinhação. O segundo livro do *de divinatione* dá óptimas indicações nesse sentido. Tudo – diz Marco no § 60 – tem necessariamente uma causa. As criaturas monstruosas (*portenta*), nascidas de um homem ou de um animal, têm sempre uma causa. A ignorância das causas faz com que certos factos inusitados encham o homem de medo. Mas uma vez descoberta a causa, nem os ruídos subterrâneos, nem o rachar-se da abóbada celeste, nem uma chuva de pedras, nem uma estrela cadente, nem as chamas no céu espantarão o homem. O ponto de vista de Marco coincide com o de Cipião e Filo. Mas vejamos o ponto de vista estóico, referido pelo próprio Marco no § 61: *Quarum* (scil. os fenómenos portentosos que Cícero acaba de enumerar) *omnium causas si a Chrysippo quaeram, ipse ille divinationis auctor numquam illa dicet facta fortuito naturalemque rationem omnium reddet*. «Se eu perguntasse a Crisipo a causa destes fenómenos todos, até ele, campeão da adivinhação, nunca diria que aconteceram fortuitamente e deles todos daria uma explicação física». Isto leva a concluir que também para o estóico Crisipo a explicação científica pode conviver com a divinatória, sem haver sobreposições entre as duas: a indagação física explica a origem do fenómeno inusitado, enquanto a interpretação divinatória permite ver no fenómeno inusitado significações premonitórias.

Acrescente-se que Tuberão, ao falar do parélio, especifica, em *resp.* 1.15, que ele foi anunciado no senado (cf. *videamus... quidnam sit de isto altero sole quod nuntiatum est in senatu*). Esta informação remete-nos directamente para o âmbito da adivinhação romana: o acontecimento de factos alegadamente prodigiosos era referido no senado, o qual – após avaliação do caso – tinha a possibilidade de convocar o colégio dos arúspices, para que o prodígio fosse interpretado. Foi isso, por exemplo, o que aconteceu em 56, na conjuntura histórica que esteve na origem do *de haruspicum responsis*<sup>11</sup>. Considere-se também que é muito provável que o parélio de 129, de que

10 GUILLAUMONT 1984, p. 125.

11 Cf. *supra*, cap. 3, nota 22.

Tuberão e os outros falam no *de re publica*, tenha sido interpretado pelo senso comum como um fenómeno antecipador da morte iminente de Cipião<sup>12</sup>, que ocorrerá poucos dias depois da data dramática do diálogo e que – como veremos em breve – será explicitamente referida no sexto livro do *de re publica*, no âmbito do relato do sonho profético. Em *nat. deor.* 2.14, Balbo, ao indicar as quatro causas que, segundo Cleantes, formam no homem a noção de deus, indica uma longa série de fenómenos que geram espanto e que não podem senão ser imputados à divindade (cf. *quibus exterriti homines vim quandam esse caelestem et divinam suspicati sunt*). Entre esses fenómenos, Balbo coloca o do *sol geminatus*, que – especifica o porta-voz do estoicismo – se verificou no ano da morte de Cipião<sup>13</sup> (o qual, por sinal, é definido *sol alter*). Existe outro dado que pode dar a esta secção preliminar do *de re publica* uma conotação religiosa. Em *resp.* 1.25, Cipião fala de um eclipse solar que coincidiu com a morte de Rómulo<sup>14</sup>. Esse mesmo episódio será referido novamente em *resp.* 2.17 e 6.24. F.Guillaumont nota que Cícero nunca afirma abertamente a existência de uma ligação directa entre o eclipse e a morte de Rómulo. E acrescenta: «Peut-être est-ce un effet du hasard. Mais l'insistance qu'il met à rappeler cette coïncidence est troublante»<sup>15</sup>.

Podemos então concluir que Cícero, mesmo não a referindo explicitamente, deixava em aberto a possibilidade de o parélio ser um fenómeno antecipador de eventos? Eu tendo a dizer que não. Julgo ser possível conceder que as explicações científicas do parélio e do eclipse dadas pelas personagens do *de re publica* visam ilustrar a causa dos fenómenos naturais, e não se interrogam sobre o problema do fim, isto é, sobre a possibilidade de esses fenómenos estarem destinados à prenúnciação. Isso cria de alguma forma uma folga onde a interpretação dupla do parélio, entendido como fenómeno natural e ao mesmo tempo premonitório, se pode facilmente inserir. Mas há um caso que pode quebrar esse equilíbrio. Refiro-me ao eclipse que ocorreu no ano da morte de Rómulo. Em *resp.* 1.25, Cipião afirma que, como testemunham o poeta Énio e os *annales maximi*, a capacidade de se prever com precisão se tinha tornado extremamente precisa já nos tempos antigos, a tal ponto que - a partir mais ou menos de 350 a.u.c (cf. *anno trecentesimo quinquagesimo fere post Romam conditam*), foi possível calcular ao recuo todos os eclipses solares anteriores, inclusive a que se registou no último ano de reinado de Rómulo, em 716 (37 a.u.c.), precisamente no dia 7 de julho. E depois acrescenta: *quibus quidem Romulum tenebris etiamsi natura ad humanum exitum*

12 Sobre esse aspecto, ver RUCH 1948, p. 165; RUCH 1954, pp. 207-11; RUCH 1958, pp. 237; 241.

13 Outro sinal da ideia de prenúnciação que circulava à volta da morte de Cipião pode ser visto no *de fato*. Aqui, a morte de Cipião é indicada como exemplo romano de evento que, segundo a lógica megárica, era necessária. É oportuno especificar que a morte de Cipião, neste passo do *de fato*, não se encontra associada a nenhum evento astronómico preciso; é no entanto significativo, na minha opinião, o facto de ser escolhido precisamente Cipião como exemplo notável de morte necessária. Sobre este aspecto, de uma perspectiva mais ampla e mais completa da que aqui apresentei, ver CALDINI MONTANARI 1984, pp. 37-8.

14 Cf. também Séneca, *ep.* 108.31 (= Fenestela, *Annales*, fr. 6 Peter).

15 GUILLAUMONT 1984, p. 126.



*abripuit, virtus tamen in caelum dicitur sustulisse.*’, «embora tenha sido a natureza a arrastar Rómulo para o fim da sua vida no meio daquelas trevas, diz-se contudo que a sua virtude o levou ao céu».

Aqui, pelo que me parece, o racionalismo abrange não apenas a explicação do fenómeno natural, como também o evento que, segundo uma leitura religiosa, o eclipse anteciparia ou indicaria. Rómulo morreu por causas naturais, e a sua ascensão ao céu, devida à sua *virtus*, é apresentada como uma crença popular. Note-se, a esse propósito, a dicotomia sugerida pela concessiva *etiamsi* e a forma verbal *dicitur*: Este reparo parece-me ir no sentido de desmistificar não apenas o eclipse, como também a morte do primeiro rei. A coincidência dos dois factos é apresentada como sendo casual. É claro que, ao aplicarmos obstinadamente (mas nem por isso menos legitimamente) a lógica sugerida por F.Guillaumont, a morte de Rómulo pode ser entendida como uma morte devida a causas naturais e mesmo assim antecipada ou indicada pelo eclipse. Mas – pergunto eu – Cícero insistiria tanto sobre as explicações racionais, se não quisesse dar aos fenómenos naturais inusitados um estatuto unicamente físico, desprovido de qualquer significação religiosa? Poder-se-ia objectar, com o mesmo F.Guillaumont, que a explicação de *resp.* 1.25 se refere ao eclipse solar, e não ao parélio. «Scipion, et Cicéron à travers lui, ne généralisent pas», diria o estudioso francês<sup>16</sup>. Mas – pergunto mais uma vez – Cícero teria inserido, mediante Cipião, uma explicação tão lucidamente racional do eclipse e da morte de Rómulo, se não lhe tivesse atribuído um valor emblemático, e como tal sujeito a ser estendido também ao parélio e à morte do Emiliano?

Esclarecido que, pelo menos na minha opinião, o parélio de 129 era para Cícero nada mais que um fenómeno natural a que a explicação científica subtraía qualquer valor premonitório, não podemos esquecer o que foi dito aquando da leitura de *nat. deor.* 2.14: Balbo, ao referir o fenómeno atmosférico em estreita conexão com a morte de Cipião (cf. *quod* [scil. o parélio] *ut e patre audivi, Tuditano et Aquilio consulibus evenerat, quo quidem anno P. Africanus sol alter, extinctus est*), deixa intuir que era opinião difundida que os dois eventos estivessem associados; daqui a considerar o parélio como um evento prenunciador da morte do Emiliano, a distância não devia ser muito grande. À luz dos dados que foram expostos supra, a conclusão mais plausível que se pode tirar é no meu ver a seguinte: Cícero torna o parélio de 129 um evento evocativo da morte de Cipião (que ocorrerá poucos dias depois da data dramática do diálogo), mas só do ponto de vista da narrativa interna à obra. Com efeito, é difícil supor que o Arpinate, ao dedicar tão amplo espaço ao fenómenos dos dois sóis – que fazia parte dos acontecimentos que podiam ser relatados ao senado enquanto prodígios – não tivesse em mente as fortes implicações simbólicas da sua operação. Da

---

16 GUILLAUMONT 1984, p. 125.

mesma forma, dificilmente não terá tido em consideração a possibilidade de o eclipse que ocorreu no ano da morte de Rómulo, referido em *resp.* 1.25, 2.17 e 6.24, ser interpretado como um prodígio antecipador. Mas é precisamente à luz desse simbolismo que a explicação racional oferecida por Filo e Cipião adquire um significado muito importante: Cícero, mediante as duas personagens do diálogo, terá procurado opor uma interpretação científica a uma interpretação supersticiosa de carácter popular<sup>17</sup>. Valendo-se habilmente de uma opinião consagrada pelo senso comum, o autor conseguia favorecer as instâncias racionalistas e, ao mesmo tempo, dar à narração uma intensa carga dramática.

Esta, porém, é só uma das razões que terão levado Cícero a dedicar um espaço tão amplo espaço e a um problema atmosférico, sem uma conexão directa com a linha mestre da discussão do *de re publica*, que é política<sup>18</sup>. Na verdade, como nos recorda J.E.G.Zetzel, ao introduzir a reflexão sobre o parélio o escritor Cícero tinha razões bem válidas e diversificadas<sup>19</sup>. Com efeito, o parélio permitia uma utilização simbólica extraordinariamente diversificada. Além da razão dramático-narrativa que já vimos, o fenómeno dos dois sóis funcionava como uma óptima metáfora dos problemas políticos que afectavam Roma na altura em que o diálogo é contextualizado. O pano de fundo é o da reforma agrária promovida por Tibério Graco, que – como veremos infra (pp. 159-60) – provocou uma fractura na sociedade romana: uma sociedade dividida em duas, tal como a imagem solar depois da refacção da luz. Significativas as palavras de Lélío em *resp.* 1.19: *quid enim mihi L. Pauli nepos* (scil. Tuberão)... *quaerit quo modo duo soles visi sint, non quaerit cur in una re publica duo senatus et duo paene iam populi sint?* «Mas porque é que o neto de Lúcio Paulo me pergunta o motivo por que apareceram dois sóis, e não pergunta o motivo por que num estado único existem dois senados e, no ponto em que estamos, como que dois povos?».

Outra possível função da discussão sobre os dois sóis é a de exaltar a importância dos conhecimentos científicos no âmbito do desempenho da actividade política. Esse tema ocupa um lugar importante no *de re publica*. Muito eloquente, nesse sentido, a reflexão que Cícero, na qualidade de autor, faz no preâmbulo ao terceiro livro (§ 6): *qui utrumque voluit et potuit, id est ut cum maiorum institutis tum doctrina se instrueret, ad laudem hunc omnia consecutum puto*, «julgo que obteve tudo o que for preciso para a glória aquele que quis e pôde alcançar cada um destes dois

---

17 Sobre esse aspecto, ver POHLENZ 1965, p. 409.

18 Cf. a interrogação de GUILLAUMONT 1984, p. 123: «...porquoi traiter d'un phénomène naturel au debut d'un ouvrage de science politique?». É na minha opinião interessante notar que L.Garofalo, na sua «prima edizione siciliana» dos livros *de re publica* publicados por A.Mai, define a conversa preliminar sobre o parélio como uma «controversia astronomica molto oziosamente condottavi» (cf. GAROFALO 1832, p. 53). Mas L.Garofalo continua quase emocionado (ibidem): «Ma come non sentire una commozione di rispetto, quando si pensa a questo bel carattere di curiosità filosofica, a questo gusto universale della scienza di cui fu animato Cicerone...?».

19 Cf. ZETZEL 1998<sup>r</sup>, p. 111: «The purpose of introducing this topic is multiple».

objectivos: ser instruído quer sobre as instituições dos antepassados, quer sobre a ciência»<sup>20</sup>.

As implicações simbólicas das primeiras páginas do *de re publica* ainda não acabaram. R.L.Gallagher, num artigo vindo à luz em 2001 (*Metaphor in Cicero's 'De re publica'*)<sup>21</sup>, detecta na discussão científica sobre o parélio alguns aspectos linguísticos e conceptuais que, segundo ele, veiculariam metaforicamente algumas ideias que estão na base da doutrina política exposta por Cícero. Considere-se o caso do planetário de Arquimedes, que – como já vimos - Filo refere em *resp.* 1.21-2. Na descrição dos movimentos celestes, uma importância especial é atribuída ao conceito de *conversio*, isto é, as revoluções planetárias. Não pode ser descuidado o facto de que esse mesmo conceito é usado na descrição do processo que provoca a reviravolta de um regime político<sup>22</sup>, como é evidente de *resp.* 1.69 (cf. *quod et illa* [scil. monarquia, aristocracia e democracia] *prima facile in contraria vitia convertuntur, ut exsistat ex rege dominus, ex optimatibus factio, ex populo turba et confusio*) e *resp.* 2.47 (cf. *Videtisne igitur ut de rege dominus extiterit, uniusque vitio genus rei publicae ex bono in deterrimum conversum sit?*). O verbo *convertere* será utilizado no texto do *somnium Scipionis*, também neste caso em relação a um momento politicamente crucial para a história da *res publica* e portador de grandes mudanças, sobre o qual me deterei infra (pp. 159-60, cf. de momento *resp.* 6.12: *in te unum atque in tuum nomen se tota convertet civitas*). Em suma, a discussão sobre o parélio é como que um alfobre, metafórico, de conteúdos que Cícero irá desenvolvendo ao longo da obra.

**β\_\_O *somnium Scipionis*.** O sexto livro do *de re publica* é uma das páginas mais sugestivas de toda a literatura latina. Neste estudo, deliberadamente deixarei de parte muitos dos elementos de discussão que ele encerra e deter-me-ei unicamente sobre a possível presença da adivinhação no relato ciceroniano do celeberrimo *somnium Scipionis*. A voz narradora de Cipião leva-nos a 149 e ao contexto bélico das guerras púnicas. Nesse tempo, o Emiliano – protagonista da capitulação de Cartago em 146 - era tribuno militar na África, sob o comando do cônsul Mânio Manílio. Foi assim que decidiu ir visitar o ancião rei Massinissa. O encontro entre os dois é descrito com tons

---

20 É porém de dizer que, segundo a visão que Cícero quer propor, a combinação dos dois tipos de preparação – científica e política - ainda que expectável no homem político, não deve agir em prejuízo da primazia da vida pública. Existe, aliás, uma certa subordinação da investigação científica às actividades de público interesse (cf. o próprio *resp.* 3.6, aqui citado; *resp.* 5.5. Sobre a impossibilidade de atribuir um estatuto autónomo e desinteressado à investigação científica e, em geral, aos interesses culturais, ver também *de orat.* 3.86. Uma reproposição dessa ideia anos mais tarde em *Ac.* 1. ). Uma análise destes problemas em BARLOW 1987; NICGORSKI 2015. pp. 41-55.

21 = GALLAGHER 2001.

22 Cf. GALLAGHER 2001, p. 511: «Scipio and Africanus also apply *conversio* and *convertere* to revolvings in politics». Assinalo que Cícero voltará a reflectir sobre o problema da *conversio* política no *de divinatione* (2.6). A reflexão ciceroniana sobre a *conversio* revela uma forte presença platónica (cf. e.g. *República* 545c-d; Platão é explicitamente citado em *div.* 2.6) e polibiana (cf. e.g. 6.10.4: é aqui que o escritor usa o termo ἀνακλύκλωσις). Outros elementos de confronto assinalados por F.Oliveira em OLIVEIRA 2000, p. 357, nota 13. O ensaio do estudioso português contém uma excelente análise da doutrina política ciceroniana.

fortemente emotivos: o soberano númida abraçou Cipião e agradeceu ao sol e aos outros seres celestes poder ter no seu reino e na sua casa Públio Cornélio Cipião, de que só o nome era para ele motivo de regozijo (cf. § 9: *cuius ego nomine ipso recreor*). As palavras de Massinissa são, obviamente, uma referência ao homónimo avô adoptivo de Cipião, Públio Cornélio Cipião, dito Africano: foi durante a primeira guerra púnica que os dois estabeleceram uma fértil relação, política e militar, que se traduziria em amizade. O Emiliano e Massinissa conversaram até noite alta, especialmente sobre o Africano, de que o rei númida – conforme Cipião diz – recordava não apenas os factos, como também as palavras. Chegada a hora de ir dormir, Cipião – que já estava cansado pela viagem e que, ainda para mais, tinha ficado acordado até tarde – caiu num sono mais profundo do que era habitual.

Foi nesse momento que o Africano lhe apareceu em sonhos, fazendo-lhe a famosa e imagética profecia, em *resp.* 6.11-2: *Videsne illam urbem, quae parere populo Romano coacta per me renovat pristina bella nec potest quiescere?* 'Ostendebat autem Carthaginem de excelso et pleno stellarum, illustri et claro quodam loco. 'Ad quam tu oppugnandam nunc venis paene miles. Hanc hoc biennio consul evertes, eritque cognomen id tibi per te partum, quod habes adhuc a nobis hereditarium. Cum autem Carthaginem deleveris, triumphum egeris censorque fueris et obieris legatus Aegyptum, Syriam, Asiam, Graeciam, deligere iterum consul absens bellumque maximum conficies, Numantiam exscindes. Sed cum eris curru in Capitolium invectus, offendes rem publicam consiliis perturbatam nepotis mei. Hic tu, Africane, ostendas oportebit patriae lumen animi, ingenii consiliique tui. Sed eius temporis ancipitem video quasi fatorum viam. Nam cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque converterit duoque hi numeri, quorum uterque plenus alter altera de causa habetur, circuitu naturali summam tibi fatalem confecerint, in te unum atque in tuum nomen se tota convertet civitas; te senatus, te omnes boni, te socii, te Latini intuebuntur; tu eris unus, in quo nitatur civitatis salus, ac, ne multa, dictator rem publicam constituas oportet, si impias propinquorum manus effugeris. «Vês aquela cidade que, constrangida pelos meus esforços a obedecer ao povo de Roma, renova guerras antigas e não consegue viver em paz- e mostrava-me Cartago de um lugar excelso, repleto de estrelas, ilustre e luminoso – a expugnar a qual tu vens pouco mais do que soldado simples. E tu próprio, que daqui a dois anos serás cônsul, destruí-la-ás, e terás, por tê-lo merecido, aquele cognome que agora levas por tê-lo herdado de mim. Depois de destruíres Cartago, celebrares o teu triunfo, seres censor, ires para o Egipto, a Síria, a Ásia e a Grécia na qualidade de embaixador, seres eleito cônsul pela segunda vez *in absentia*, darás fim a uma gravíssima guerra e arrasará Numância. Mas quando fores levado ao Capitólio no carro <triunfal>, depararás com um estado perturbado pelas decisões do meu neto. Será então necessário, ó Africano, mostrares à pátria a luminosidade do teu espírito, do teu engenho, da tua capacidade de

deliberação. Mas nesse momento, eu vejo como que um bívio do destino. Com efeito, quando a tua idade tiver completado por sete vezes oito revoluções em torno do sol, e quando esses dois números, que - um por motivo, um por outro - são considerados perfeitos, tiverem completado aquele total de anos que para ti será determinante, só a ti e só o teu nome a cidade terá como referência; e olharão para ti o senado, todos os homens de bem, os aliados e os latinos. Tu serás o único com quem a saúde da cidade possa contar e, para não me alongar mais, será necessário que dê estabilidade ao estado na qualidade de ditador, se escapares às mãos ímpias<sup>23</sup> dos teus familiares»<sup>24</sup>.

A profecia, como é sabido, é seguida por uma longa dissertação sobre a imortalidade da alma, de clara influência platónica. O Africano anuncia e mostra ao seu neto adoptivo que a alma daqueles que se empenharam na tutela e na salvaguarda do estado têm um lugar garantido, no céu, *ubi beati aevo sempiterno fruuntur*. Aparece também um tema muito caro a Platão, isto é, a clausura da alma dentro da prisão do corpo, que Platão expõe no *Fédon*<sup>25</sup>. Depois de ter contemplado a vida superior, o Emiliano almeja conquistá-la. Sabendo que ainda tem vida sensível, pergunta ao avô adoptivo porque é que ainda demora na terra, se a que ele lhe está a mostrar é a verdadeira vida. O Africano responde-lhe então, em *resp.* 6.15, que só quando o deus a quem pertence todo o espaço celeste o tiver libertado da prisão corporal, o lugar dos beatos lhe será acessível (cf. *Nisi enim deus is, cuius hoc templum est omne, quod conspicias, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest*). Existe outro possível eco textual platónico no uso do verbo *migrare*, em *resp.* 6.15 (cf. *ex hominum vita migrandum est*): a ideia da transmigração, no sentido de deslocação do mundo sensível para o celeste, é explicitamente referida por Platão no *Fédon*, justamente no âmbito da discussão da necessidade de se conservar a vida terrena enquanto o deus assim queira (cf. 61d-e: καὶ γὰρ ἴσως καὶ μάλιστα πρέπει μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποίαν τινὰ αὐτὴν οἰόμεθα εἶναι: τί γὰρ ἂν τις καὶ ποιοῖ ἄλλο ἐν τῷ μέχρι ἡλίου δυσμῶν χρόνῳ;)<sup>26</sup>.

Para um bom enquadramento do problema, é importante assinalar desde já que Cipião, antes de referir a profecia, tinha sugerido uma explicação racional do seu sonho. Leiam-se as palavras de

23 Cícero no *somnium* dá crédito à versão segundo a qual Cipião morreu assassinado (cf. também *ad Q. fr.* 2.3.3; *de or.* 2.170; *ad fam.* 9.21.3). No *Laelius* (§ 12), fala-se de morte ocorrida em circunstâncias misteriosas. Sobre a morte de Cipião, ver ASTIN 1967, pp. 240-5.

24 Algumas partes desta tradução inspiram-se na oferecida por F.deOliveira (OLIVEIRA 2008, pp. 232-3).

25 O *Fédon*, em conjunto com o *Crítion*, apresenta outro ponto de contacto com o *somnium* e em geral com o *de re publica*: os diálogos têm lugar poucos dias antes da morte de um dos interlocutores. É possível que a mesma analogia seja de detectar no *de oratore* (diálogo carregado de sugestões platónicas, cf. e.g. *de orat.* 1.28) contextualizado em 91, dez dias antes da morte de Crasso (cf. *de orat.* 3.1). Sobre esses aspectos, ver RUCH 1948, pp. 168-9 e RUCH 1954, pp. 200-1.

26 O termo ἀποδημία aparece também na *Apologia de Sócrates* (41a), num contexto análogo ao de *Fédon* 61d-e. Na mesma *Apologia*, o mesmo conceito é indicado com o termo μετοίκησις (cf. 40c).

*resp.* 6.10: *Hic* (scil. depois de ter adormecido) *mihi—credo equidem ex hoc, quod eramus locuti; fit enim fere, ut cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno tale, quale de Homero scribit Ennius, de quo videlicet saepissime vigilans solebat cogitare et loqui—Africanus se ostendit*, «Neste momento - e creio que foi pelo facto de termos falado dele, pois acontece algumas vezes que os nossos pensamentos e os nossos discursos produzam algo durante o sono que se parece com o que escreve Ênio em relação a Homero, sobre o qual tinha o costume de falar e reflectir muitíssimas vezes durante a vigília – mostrou-se-me o Africano».

Como é sabido, Ênio, no próêmio dos *Annales*, cujo conteúdo conhecemos sobretudo graças a Lucrécio (1.120-6 [= 3 Skutsch]), imagina que o *simulacrum Homeri* lhe aparece em sonhos, convidando-o à escrita de um poema épico, e acrescenta que a alma do vate grego tinha transmigrado para o corpo dele. Cipião, tal como farão anos mais tarde as personagens de Luculo e Cícero em *Luc.* 51 e 88<sup>27</sup>, submete a uma interpretação racional o sonho eniano, e é à luz dessa interpretação que ele explica o seu próprio sonho: a sua visão onírica terá sido devida ao facto de, antes de adormecer, ter falado longamente com Massinissa sobre o seu avô adoptivo. Este aspecto do *somnium* é muito importante, porque representa uma ponte directa entre o *de re publica* e o *de divinatione*: já vimos que, em *div.* 2.140-1<sup>28</sup>, ao comentar o sonho atinate referido por Quinto em *div.* 1.58-9, a personagem de Marco recorre à explicação residual: é a «Tagesreste» a promover a produção de imagens que reflectem experiências vividas durante a vigília<sup>29</sup>. F.Guillaumont, mesmo aceitando a justeza desta interpretação, não a considera como sendo definitiva. Retomando uma sugestão de A.Ronconi<sup>30</sup>, o estudioso reflecte sobre o valor a atribuir ao verbo *ostendere*, que Cícero usa para indicar a aparição do Africano: «*Hic mihi... Africanus se ostendit*: l'apparition de l'Africain est donnée non comme une illusion du dormeur, mais comme une présence véritable»<sup>31</sup>. O estudioso também assinala a fórmula *Ille discessit, ego somno solutus sum*, com que o relato do sonho se encerra e que, com efeito, pode sugerir a ideia de uma presença quase tangível: o Africano vai-se embora, não desaparece, e é só então que o Emiliano acorda.

Vejam, agora, alguns argumentos contra esta interpretação, a partir de *resp.* 6.10: *Africanus se*

27 Em *Luc.* 51, Luculo refere uma secção de um verso eniano (3 Skutsch): *visus Homerus adesse poeta*, «pareceu-me que o poeta Homero estava na minha frente». Em *Luc.* 88, a personagem de Cícero, retomando algumas considerações de Luculo em *Luc.* 51, assim comenta o sonho eniano: *...cum expectatus esset Ennius, non diceret se vidisse Homerum, sed visum esse*, «Ênio, depois de acordar, não disse ter visto Homero, mas que lhe parecia tê-lo visto». No mesmo *Luc.* 88, há mais considerações racionalistas do sonho eniano.

28 Cf. *supra*, cap. 5, pp. 114-6.

29 Cf. *resp.* 6.10: *cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno tale* ≈ *div.* 2.140: *cogitationum vestigia*. H.Görgemanns (GÖRGEMANNS 1968, p. 55), atribui uma importância especial a este passo, para dar uma interpretação ultra-racionalista do *somnium*. Ora, se é verdade que a interpretação residual de Cipião nos coloca no caminho de uma leitura científica do sonho, também é verdade que isso não implica - como quer H. Görgemanns - que Cícero recusasse a doutrina da imortalidade da alma, pela qual, ainda que como algumas perplexidades, se sentia certamente atraído (cf. *infra*, nota 68).

30 Cf. RONCONI 1961, p. 17.

31 GUILLAUMONT 1984, p. 130.

*ostendit ea forma, quae mihi ex imagine eius quam ex ipso erat notior*; «O Africano mostrou-se-me naquele aspecto que eu conhecia mais pelos seus retratos do que por ele próprio». Com efeito, o Emiliano tinha nascido em 185/184, e o Africano tinha morrido em 183. É interessante notar o facto de as falhas mnésicas (de todo expectáveis tendo em conta a jovem idade do Emiliano na data da morte do avô adoptivo) serem preenchidas não por uma aparição reveladora, mas sim pela imagem aprendida dos retratos de família. Também neste caso, estamos perante uma explicação de carácter quase científico: o Africano não se apresenta em virtude de uma manifestação epifânica, mas sim em virtude de uma reelaboração, por parte do sujeito sonhante, de imagens e recordações provenientes da experiência directa e gravadas na memória. Em suma, existe muita subjectividade no relato do Emiliano, que "dessacraliza" a sua narração.

Esta explicação, porém, ainda não nos permite aderir a uma leitura unicamente racionalista do *somnium Scipionis*. F.Stok, num contributo de 2010, *Cicerone e la politica del sogno*<sup>32</sup>, desenvolve uma ideia que na verdade já F.Guillaumont tinha esboçado<sup>33</sup> e demonstra que a interpretação do sonho como elaboração dos resíduos da actividade diurna não é em si suficiente para invalidar o carácter divinatório do *somnium Scipionis*. E cita, a esse propósito, dois óptimos elementos de comparação<sup>34</sup>. Heródoto, em 7.14-20, conta que Artabano, tio de Xerxes, tentou interpretar racionalmente um sonho, tido pelo seu sobrinho, que incentivava o rei a invadir a Grécia (cf. 7.16b: ...πεπλανῆσθαι αὐται μάλιστα ἐώθασι αἱ ὄψεις τῶν ὀνειράτων, τὰ τις ἡμέρης φροντίζει. ἡμεῖς δὲ τὰς πρὸ τοῦ ἡμέρας ταύτην τὴν στρατηλασίην καὶ τὸ κάρτα εἶχομεν μετὰ χειρας). Artabano, contrário à expedição, explica ao sobrinho que as visões que os homens têm em sonhos têm uma correspondência directa com os pensamentos que ocupam a mente durante a vigília: nos ultimos tempos – diz Artabano – a mente de todos tem sido ocupada pelas preocupações relativas à empresa helénica: segundo essa interpretação, não há nada de divinatório no sonho de Xerxes (cf. 7.16b: ἀλλ' οὐδὲ ταῦτα ἐστὶ, ὃ παῖ, θεῖα). Mas passadas poucas horas, depois de se deitar, Artabano tem em sonhos a visão assustadora de alguém que o intima a não desencorajar a expedição contra a Grécia, acabando assim por concordar sobre o valor premonitório do sonho do sobrinho. Neste caso, como é evidente, a explicação racional é invalidada pela interpretação divinatória.

Um caso análogo é referido por Ácio, num passo do *Brutus* citado pelo próprio Cícero, em *div.* 1.44-5 (= Ácio, 1-2 Ribbeck<sup>3</sup>): Tarquínio o Soberbo tem um sonho muito articulado, que se conclui com a visão do sol que, em vez de ir de este para oeste, segue o caminho contrário (cf. § 44: *dextrorsum orbem flammeum / radiatum solis liquier cursu novo*). Foi assim que os especialistas comentaram o sonho: não é de admirar que, durante o sono, os homens revejam as coisas que vivem

32 = STOK 2010.

33 Cf. GUILLAUMONT 1984, p. 132, nota 36.

34 Cf. STOK 2010, p. 107.

no seu dia-a-dia. No entanto, a visão que Tarquínio teve não pode ser imputada a isso: «mas numa circunstância tão extraordinária – lemos no texto - não é à toa que certas visões se oferecem», *sed in re tanta haud temere visa se offerunt*. Também neste caso, não há possibilidade de a interpretação racional e a interpretação oniromântica conviverem.

O *somnium Scipionis*, todavia, opõe-se aos casos até agora citados: a explicação racional de Cipião, que imputa à conversa tida com Massinissa sobre o avô adoptivo o facto de este lhe ter aparecido em sonhos, não invalida que o sonho se afigure como uma profecia para todos os efeitos. De facto, o *somnium Scipionis* tem todas as características dos sonhos oraculares cujo valor no *de divinatione* será refutado: o Africano - na ficção dialógica - faz profecias correspondentes a factos que realmente se verificaram. Mas é possível afirmar que Cícero queria que o leitor interpretasse o sonho como uma profecia, e não apenas como um artifício literário? Eu creio que uma resposta negativa é sugerida pelos menos por dois elementos:

- A DATA DO DIÁLOGO. O *de re publica* é do final da década de 50, enquanto o sonho de Cipião remonta a 149 e os eventos prenunciados são todos anteriores a 129: tudo já tinha acontecido quando os leitores do *de re publica* leram o diálogo pela primeira vez<sup>35</sup>. Esse aspecto, também do ponto de vista do chamado «reader-response criticism», desmistifica muito o halo profético da narração ciceroniana<sup>36</sup>.
- O CONFRONTO COM O *DE DIVINATIONE*. No *de divinatione*, não se faz qualquer referência ao sonho de Cipião que, a bem dizer, era – do ponto de vista retórico – uma óptima arma de que Quinto se poderia valer para pôr em realce uma pretensa crença ciceroniana nos sonhos premonitórios. Mesmo no seu carácter de sonho fictício, ele podia ser eficazmente explorado na tentativa de demonstração da crença de Marco no *de divinatione*. Com efeito, em *div.* 1.42 Quinto explica que, embora inventados, certos relatos não se afastam muito do que acontece realmente no âmbito da *divinatio per somnum* (cf. *etiamsi ficta sunt a poeta, non absunt tamen a consuetudine somniorum*). Se Cícero, no *de divinatione*, não faz qualquer referência ao sonho de Cipião, é porque – com toda a probabilidade – não o concebia como

35 Cf. GUILLAUMONT 1984, p. 132: «Cicéron lui-même nous invite à ne pas les (scil. as profecias do Africano) prendre trop au sérieux, dans la mesure où ce sont des prédictions *post eventum*».

36 Não se pode porém levar o racionalismo até ao extremo. Para F. Lucidi (LUCIDI 1979/80, p. 74), por exemplo, a profecia recebida em sonhos pelo Emiliano, em 149, seria – segundo uma interpretação racionalista – a antecipação unicamente psicológica daquilo que o sonhante almejava e que depois se verificou (cf. «materializzazione... delle intime aspirazioni, delle speranze e della coscienza del proprio valore da parte dell'Emiliano»). O problema é que as antecipações sobre a glória do Emiliano, feitas de um modo «così preciso e particolareggiato» nas palavras de R. Caldini Montanari (CALDINI MONTANARI 1984, p. 39, nota 64), são demasiado exactas para se parecerem com uma simples prefiguração psicológica. É evidente que Cícero quis dar-lhes a forma de uma profecia. Que essas profecias sejam, na minha opinião, de interpretar em chave unicamente artístico-literária é sem dúvida outra história.



um sonho profético<sup>37</sup>. Poder-se-ia objectar que o *somnium* será referido em 44, no *Laelius*<sup>38</sup>, sendo apresentado como um sonho revelador da imortalidade da alma (que é objecto de discussão nesta secção do diálogo). Veja-se o texto de *Laelius* 14: *Quod idem Scipioni videbatur* (scil. sobre a transmigração da alma para o céu) *qui quidem, quasi praesagiret, perpaucis ante mortem diebus, cum et Philus et Manilius adesset et alii plures, tuque etiam, Scaevola, mecum venisses, triduum disseruit de re publica; cuius disputationis fuit extremum fere de immortalitate animorum, quae se in quiete per visum ex Africano audisse dicebat*. «Cípião tinha a mesma opinião e, de facto, como se o tivesse pressagiado, pouquíssimos dias antes de morrer, na presença de Filo, Manílio e numerosas outras pessoas (inclusive tu, ó Cévola, que tinhas lá ido comigo), dissertou durante três dias sobre o estado. A última parte da sua exposição foi quase inteiramente dedicada à imortalidade da alma, sobre a qual ele dizia ter ouvido falar o Africano, que lhe apareceu enquanto dormia».

Estas palavras, na minha opinião, não devem ser avaliadas para além das intenções literárias do autor. Antes de mais, é preciso considerar que quem fala aqui é Lélíio, isto é, um dos homens que presenciou a narração de Cípião: se Lélíio tivesse aniquilado a dimensão divinatória do sonho do seu amigo – que é de toda a pertinência para o assunto que está a ser tratado em *Lael.* 14 - teria destruído a ficção cénica do *de re publica* de que ele próprio era um elemento funcional. Em segundo lugar, se o carácter de sonho inspirado não é aniquilado, ele é decerto esmorecido: além de não fazer qualquer referência às profecias sobre os feitos gloriosos do Emiliano, Lélíio não diz *quae... audiverat*, mas sim *quae... audisse dicebat*; em suma, o sonho profético não é apresentado como um dado objectivo, mas sim como o objecto de uma narração.

Dito isto, não podemos senão interrogar-nos sobre as razões que terão levado Cícero, no *de re publica*, a optar pela forma narrativa do sonho<sup>39</sup>. O texto do sexto livro, como é sabido, é lacunoso (como aliás o resto do diálogo). Os testemunhos dos comentadores Macróbio (*comm. in somn.* 1.1.9; 2.1) e Favónio Eulógio (*comm. ad somn.* 1.5 Holder [= *resp.* 6.3]), aos quais é possível acrescentar o de Agostinho de Hipona (*civ. dei* 22.28 [= *resp.* 6.4]) levam-nos a concluir que Cícero – ou na

37 Cf. HARRIS 2009, p. 182, nota 345 :«...evidently he (scil. Cícero) did not have to defend the fact that he had used the imaginary dream of Scipio in *de re publica*».

38 O *Laelius* é certamente posterior ao *Cato maior* (cf. *Cato m.* 3-4), de 45 (*ad Att.* 14.21.3, de 11 de maio de 45, é *terminus post quem* da escrita do *Cato maior*). Do mesmo modo, é anterior ao *de officiis* (cf. *off.* 2.31). Sobre a data do *de officiis*, ver *infra*, nota 64.

39 Especifico que nas páginas que se seguem me concentrarei quase exclusivamente sobre os modelos que terão influído sobre a escolha da forma narrativa do sonho, e dedicarei uma atenção apenas lateral à óbvia influência platónica, indirecta e directa (cf. *resp.* 6.27-8, tradução de *Fedro* 245c-e) e aos possíveis influxos pitagóricos. Sobre o problema das fontes do *somnium*, ver BÜCHNER 1976, pp. 47-58). Sobre a possível influência de Antíoco de Ascalão, ver LUCK 1956.

qualidade de autor, ou pela boca de Cipião – antes da narração do *somnium* fazia algumas considerações sobre o mito de Er narrado por Platão e as críticas que a esse mito foram movidas pelos filósofos do Jardim: a forma da narração mitológica, segundo a crítica epicurista, era de evitar, porque não se pode ensinar a ciência das coisas celestes ou a natureza da alma mediante contos fictícios<sup>40</sup>. Que Cícero tenha reflectido sobre o problema é coisa que não surpreende muito: quer o *somnium*, quer o mito de Er, representam as secções conclusivas de duas obras homónimas e sob alguns aspectos homólogas, e ambos se trata do problema da imortalidade da alma. Macróbio sugere que Cícero terá substituído o mito pelo expediente literário do sonho precisamente para evitar incorrer nas críticas que os epicuristas tinham dirigido à estratégia narrativa escolhida por Platão no final da *República*.

Essa interpretação macrobiana levanta alguns problemas, que foram assinalados por H.Görgemanns (seguido neste aspecto por F.Guillaumont)<sup>41</sup>: é difícil supor que o Arpinate fosse sensível às polémicas de filósofos pelos quais tinha bem pouca estima. Além disso, se o objectivo era precaver-se das críticas dos materialistas, usar o expediente literário de um sonho profético não expunha ao mesmo risco? Relembre-se, a esse propósito, que Epicuro, no preâmbulo ao primeiro livro do *de divinatione*, é inserido no número dos filósofos que negavam a adivinhação (cf. § 5: *e quibus* [scil. os filósofos] *ut de antiquissimis loquar, Colophonius Xenophanes unus, qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit; reliqui vero omnes, praeter Epicurum balbutientem de natura deorum, divinationem probaverunt*). Por que razão, então, Cícero sentiu a necessidade de revisitar o precedente platónico?

Na minha opinião, o Arpinate, ao optar pela forma narrativa do sonho, visa não tanto evitar o expediente platónico quanto homenagear a tradição literária romana. A marca mais profunda de romanidade reside na referência a Énio em *resp.* 6.10, que abre a narração do sonho. S.Cole, num estudo de 2006 (*Cicero, Ennius, and the Concept of Apotheosis at Rome*<sup>42</sup>), analisa a presença eniana no texto do *de re publica*. Trata-se, com efeito, de uma presença muito importante: o nome

40 Os testemunhos de Macróbio (*in somn. Scip.* 1.1.9; 2.1) e Proclo (*comm. in resp.* 2.105.23; 109.10; 111.6; 113.10; 116.19; 121.19) deixam intuir que o maior detractor do mito platónico era Colotes de Lâmpsaco. Cícero, muito provavelmente, conhecia os escritos desse filósofo epicurista. Como nos relembra A.Corti (CORTI 2014, p. 91), Cícero, em Atenas, foi ouvinte do epicurista Zenão de Sidon (cf. *fin.* 1.16) que de Colotes herdou a polémica contra Sócrates. Além disso, num passo do primeiro livro do *de finibus* (§ 63), Torquato, ao falar da norma que regula os comportamentos humanos, usa a seguinte fórmula: *illa, quae quasi delapsa de caelo est... regula*. Estas palavras – como já notado por J.Reid no seu comentário ao *de finibus* (cf. REID 1925, p. 93) – parecem ecoar as de Plutarco de *Contra Colotes* 1118a (cf. οὐ γὰρ Κωλώτη μὲν ὁ ἄρτος ἄρτος ἐφαίνετο καὶ χόρτος ὁ χόρτος, ὅτι τοὺς διοπετεῖς ἀνεγνώκει Κανόνας); «...possibile che Cicerone stesse attingendo alla stessa opera di Colote che Plutarco dice esplicitamente di aver letto (1117 E-F)?» pergunta razoavelmente A.Corti (cit., p. 91). Em suma, há indícios de que Cícero estava familiarizado com os escritos de Colotes.

41 Cf. GÖRGEMANN 1968, p. 51: «...Macrobius zu naiv interpretiert hat» e GUILLAUMONT 1984, p. 130: «...Macrobie a pu se tromper». Contra E.Andreoni Fontecedro (ANDREONI FONTECEDRO p. 150, nota 3), mas sem argumentar.

42 = COLE 2006.

do poeta é citado onze vezes no texto do *de re publica* (no que chegou até nós). De um modo geral, pode-se afirmar que a produção poética eniana é tratada pela personagem de Cípião como um belo manifesto de patriotismo literário: é nela, por exemplo, que se encontram informações sobre a história das origens, que tornam os *Annales* de Énio um manancial de informações às vezes tão valioso como os *Annales maximi*<sup>43</sup>.

Muito interessante é o que se lê em *resp.* 5.1, em que Cícero – na qualidade de narrador – cita um verso eniano<sup>44</sup> que depois comenta: *'Moribus antiquis res stat Romana uirisque'*. *Quem quidem ille uersum, inquit, uel breuitate uel ueritate tamquam ex oraculo quodam mihi esse effatus uidetur*. «"A essência de Roma repousa nos costumes e nos homens antigos". Este verso - comenta Cícero – pela sua brevidade e pela sua veracidade, parece-me pronunciado como que de um oráculo». Não apenas Énio é o poeta cantor dos costumes e dos homens antigos a que Cícero, no *de re publica* pretende pagar o seu tributo intelectual, como também é o poeta que, ao compor os seus versos, pode evocar a força sentenciosa dos oráculos: existe um halo de sacralidade literária à volta do poeta rúdio, que o torna uma figura outorgadora de prestígio.

Essa sugestão é corroborada pelo texto da primeira *Tusculana*, em que Cícero e o seu *auditor* se focam muito no tema da imortalidade da alma. Veja-se o § 27, também assinalado por S.Cole<sup>45</sup>: *Itaque unum illud erat insitum priscis illis, quos cascus appellat Ennius, esse in morte sensum neque excessu vitae sic deleri hominem, ut funditus interiret; idque cum multis aliis rebus, tum e pontificio iure et e caerimoniis sepulcrorum intellegi licet, quas maxumis ingeniis praediti nec tanta cura coluissent nec violatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haereret in eorum mentibus mortem non interitum esse omnia tollentem atque delentem, sed quandam quasi migrationem commutationemque vitae, quae in claris viris et feminis dux in caelum soleret esse, in ceteris humi retineretur et permaneret tamen. ex hoc et nostrorum opinione 'Romulus in caelo cum diis agit aevum', ut famae adsentiens dixit Ennius*. Cícero aqui está a responder ao *auditor*, que lhe tinha pedido a demonstração da imortalidade da alma e a demonstração de que a morte não é um mal. É interessante notar que, ao responder a primeira questão, Cícero se vale de um exemplo eniano: «Estava ínsita naquele povo antigo, a que Énio chama 'cascos'<sup>46</sup>, a crença de que na morte havia sensibilidade e que, ao abandonar a vida, o homem não se anulava ao ponto de se extinguir completamente; isto pode ser compreendido graças a muitos elementos, de entre os quais o direito pontifical e as cerimónias sepulcrais; homens dotados da máxima inteligência não teriam celebrado

43 Cf. *resp.* 1.25, citado supra.

44 A autoria eniana é explicitamente indicada por Agostinho, que desta secção do *de re publica* é única fonte (cf. *civ. dei* 2.21[= *resp.* 5.1]).

45 Cf. COLE 2006, pp. 533-4.

46 É provável que já em Énio *cascus* queira dizer 'antigo' (cf. Varrão, *ling. lat.* 7.28). Tratava-se provavelmente de um povo originário da Sabina (cf. TWISS<NIEBHUR 1845, p. 16).

com tanta atenção essas cerimónias, nem teriam punido a sua transgressão com tão inexorável zelo, se nas suas mentes não estivesse radicada a ideia de que a morte não é uma cessação que tudo elimina e destrói, sendo antes como que uma transmigração e uma conversão da vida, que no caso de homens e mulheres ilustres costuma ser uma guia para o céu, enquanto nos outros se retém e fica na terra. Daqui deriva a nossa crença de que 'Rómulo passa o seu tempo no céu com os deuses', como diz Énio, condescendendo à tradição». Este passo, além de reproduzir a interpretação racionalista da morte de Rómulo dada por Cipião em *resp.* 1.25, revela na minha opinião um aspecto muito importante da exegese ciceroniana da poética eniana: Énio era o poeta que permitia romanizar a discussão sobre a imortalidade da alma<sup>47</sup>.

Pelas razões aqui expostas, penso ser possível sugerir que Cícero, mesmo não tendo razões prementes para rejeitar o uso platónico do expediente literário do mito, prefere optar pela forma narrativa do sonho por esta ter conhecido, graças a Énio, uma consagração poética no âmbito da literatura patriótica que, como o estudo de S.Cole, que aqui não pude referir ao pormenor, amplamente demonstra, no *de re publica* tem um forte valor referencial. Relembro, a esse propósito, que no *de divinatione* (1.40 = 34-50 Skutsch). Cícero referirá os versos dos *Annales* com que o poeta rúdio descreveu o célebre sonho de Ília. Ao mesmo tempo, o sonho como modelo literário inscrevia-se no quadro mais amplo da reflexão eniana sobre o tema escatológico, que é de importância primária no relato cipiónico.

A predileção pelo precedente eniano, porém, não autoriza a excluir a possibilidade de Cícero ter tido presente, aquando da redacção do texto do *somnium*, outras referências literárias. O próprio âmbito da literatura patriótica oferecia a Cícero outro precedente de destaque, que será referido, aliás, em *div.* 1.43. Neste passo, a personagem de Quinto menciona a narração de um sonho de Eneias feita pelo autor das *Ῥωμαίων πράξεις*, Fábio Píctor, expoente da historiografia romana de língua grega: Eneias viu em sonhos todas as grandes empresas que depois acabaria por realizar (cf. *Sint haec, ut dixi, somnia fabularum, hisque adiungatur etiam Aeneae somnium, quod nimirum in Fabi Pictoris Graecis annalibus eius modi est, ut omnia quae ab Aenea gesta sunt quaeque illi acciderunt, ea fuerint quae ei secundum quietem visa sunt*). Como explica E.Narducci, é provável que Cícero, mediante a profecia do Africano sobre os feitos gloriosos do Emiliano, sugira um confronto com os «sogni di 'investitura'» consagrados pela tradição épica romana<sup>48</sup>. E como podemos esquecer-nos de Platão, que certamente terá exercido a sua influência? No *Criton*<sup>49</sup>, em

---

47 Cf. as considerações de S.Cole, num trabalho de 2013 (*Cicero and the Rise of Deification at Rome* [= COLE 2013], p. 141): «Ennius, the path-breaking precursor to Cicero in the integration of Greek theory and Roman custom, again provides important support for Cicero's treatment of apotheosis and immortality». Note-se também que Lucrécio, em 1.112-35, refere o sonho eniano no âmbito da discussão sobre a natureza da alma e a sua possível perecibilidade.

48 Cf. NARDUCCI 2009, p. 333.

49 Cícero conhecia este episódio do *Criton*, que cita, em termos muito parecidos com os do original grego, em *div.*

44b, Sócrates diz a Críton que sonhou com uma mulher linda e vestida de branco que lhe anunciava a sua chegada à fértil Ftia<sup>50</sup> dentro de três dias. Apesar da estranheza do sonho, frisada por Críton (cf. ibidem: ἄτοπον τὸ ἐνύπνιον, ὃ Σώκρατες), para Sócrates não há dúvidas quanto ao facto de ser um sonho antecipador da sua própria morte<sup>51</sup>. Não é portanto insensato ver no *somnium* uma alusão ao modelo narrativo platónico, que Cícero conhecia.

\*  
\* \* \*

Mas podemos dar a questão por concluída e dizer que a ideia de previsibilidade do futuro no sexto livro do *de re publica* se prende unicamente com as exigências artísticas de Cícero? Provavelmente não. Posto que o *somnium Scipionis* não deve ser interpretado como um sonho divinatório - pelo menos é essa a minha opinião -, não seria legítimo excluir dele qualquer significação preditiva. Já vimos na análise da carta a Cecina que Cícero, mesmo não contemplando a possibilidade de o futuro poder ser adivinhado, não exclui a possibilidade de o futuro poder ser antecipado. A sua predição - escreve o Arpinate em *ad fam.* 6.6 - baseia-se em *signa* imediatamente reconhecíveis, cuja análise permite esboçar uma conclusão de carácter preditivo<sup>52</sup>. Esse problema ocupa um lugar central no diálogo *de re publica*. É o próprio Cipião quem no-lo assinala, em *resp.* 2.45 (*Scipio loq.*): *id enim est caput civilis prudentiae, in qua omnis haec nostra versatur oratio, videre itinera flexusque rerum publicarum, ut cum sciatis quo quaeque res inclinet, retinere aut ante possitis occurrere*. «O elemento mais importante da previdência política, sobre a qual versa toda esta nossa discussão, reside em ver os caminhos e os desvios dos factos públicos, para que se possa mantê-los estáveis ou corrigi-los, uma vez que se saiba para onde eles tendem a direccionar-se»<sup>53</sup>. Veja-se também uma secção do *de compendiosa doctrina* (42.3), que - conforme nos diz claramente Nónio - é uma citação retirada do sexto livro do *de re publica*<sup>54</sup>, sendo indicado como *resp.* 6.1 já na edição de A.Mai<sup>55</sup>: *totam igitur expectas* (scil. aqui quem fala é provavelmente Cícero, que se dirige ao irmão Quinto, dedicatário do livro sexto do *de re publica*) *prudentiam huius rectoris, quae ipsum nomen hoc nacta est ex providendo*. «Tu esperas <que eu fale> da previdência (*prudentiam*) desse regedor do estado, que obteve o seu nome do verbo prever (*ex*

1.52.

50 Trata-se de uma reminiscência homérica (cf. I 363: ἡματί κε τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἰκοίμην).

51 cf. *Críton* 44a.

52 Cf. GUILLAUMONT 1984, p. 117: «...Cicéron... «ébauche... l'idée d'une «prospective», ou science des événements futurs, qui, sans prétendre à la certitude, peut former des conjectures vraisemblables»

53 Sobre a importância da *prudentia* no *de re publica* e a maneira como ela se reflecte no *somnium*, ver COLEMAN 1964, pp. 8-9.

54 cf. 42.3: *et de Republica lib. VI...*). É possível que o texto referido por Nónio fizesse parte do preâmbulo ao sexto livro, que devia conter uma dedicatória a Quinto (cf. FERRERO & ZORZETTI 1974, p. 381, nota 2).

55 *M Tullii Ciceronis de republica quae supersunt*, Roma, 1822.

*providendo*)». Em suma, temos elementos para supor que a narração do *somnium* fosse antecipada por uma consideração sobre a capacidade de se saber ver com antecedência o desenvolvimento dos eventos presentes.

No próprio texto do *somnium*, na minha opinião, é possível ver - além da transfiguração literária - o mesmo conceito de previsão dos eventos futuros. Para desenvolver o meu raciocínio, partirei da leitura de *div.* 1.111, já assinalado por F.Guillaumont<sup>56</sup>, mas numa argumentação ligeiramente diferente desta minha: *Rarum est quoddam genus eorum qui se a corpore avocent et ad divinarum rerum cognitionem cura omni studioque rapiantur. Horum*<sup>57</sup> *sunt auguria non divini impetus, sed rationis humanae; nam et natura futura praesentiunt, ut aquarum eluviones et deflagrationem futuram aliquando caeli atque terrarum; alii autem in re publica exercitati, ut de Atheniensi Solone accepimus, orientem tyrannidem multo ante prospiciunt. Quos prudentes possumus dicere, id est providentes, divinos nullo modo possumus.* «São raras as pessoas que conseguem elevar-se do corpo, sendo impetuosamente levadas ao conhecimento das coisas divinas pelo empenho e por uma excepcional dedicação. As suas previsões não se devem ao impulso divino, mas sim ao uso da razão humana; com efeito, eles prevêem os fenómenos que acontecerão por causas naturais, como as inundações ou aquela deflagração do céu e da terra que um dia acontecerá; outros, tendo familiaridade com as questões políticas, conseguem prever com grande antecedência o surgir de uma tirania (é isso o que aprendemos em relação a Sólon). Estes homens podem ser chamados 'prudentes', no sentido de 'providentes', mas de modo algum podem ser definidos adivinhos».

Este passo, usando as palavras de S.Timpanaro, descreve uma «estasi meramente humana»<sup>58a</sup> (cf. *qui se a corpore avocent*) que leva a conhecer as coisas divinas. Não se trata, portanto, de um êxtase inspirado pela divindade: o conhecimento das *divinae res* obtém-se mediante um grande esforço e uma grande dedicação (cf. *cura omni studioque*). As previsões, neste caso, têm a sua origem exclusivamente na mente do homem<sup>58</sup>.

56 Cf. GUILLAMONT 1984, pp. 109-10.

57 K.Reinhardt (REINHARDT K. 1926, pp. 264-71 e REINHARDT K. 1953, coll. 793-96) e W.Theiler (THEILER 1964, pp. 137-8), pensam que este *horum* seja de referir ao *vigilantes animi* referidos em *div.* 1.110 (cf. *Sed vigilantes animi vitae necessitatibus serviunt diiunguntque se a societate divina vinclis corporis impediti*): Quinto aqui, depois de ter descrito a adivinhação *per somnum*, que se dá em virtude de um contacto directo entre homens e divindade, afirma que no estado de vigília (*vigilantes animi*), esse contacto se perde. Segundo a leitura de K.Reinhardt e W.Theiler, as previsões que se fazem neste estado seriam unicamente racionais (*Vigilantes animi* → *Horum sunt auguria non divini impetus, sed rationis humanae*). Mais plausível parece-me a interpretação de M.Pohlenz (POHLENZ 1926, pp. 292-4), seguido por F.Guillaumont (GUILLAUMONT 2006, p. 50, nota 54): *horum* é de referir aos *qui do rarum genus*: ao enumerar os *auguria* racionais, Quinto refere-se a uma categoria bem definida (cf. *Quos prudentes possumus dicere*) e não à genérica que *vigilantes animi* deixa supor; ao falar de espírito em 'estado de vigília', pelo contrário, Quinto refere-se aos espíritos de todos os homens. Em suma, o adjectivo *rarus* parece-me mais adequado para representar a categoria dos *prudentes*, verosimilmente restrita, do que para indicar a mais vasta e abrangente dos *vigilantes*.

58aTIMPANARO 1988, p. 314.

58 Marco, em *div.* 2.13, recordará a distinção efectuada por Quinto (cf. *Sed animadverti, Quinte, te caute et ab iis coniecturis quae haberent artem atque prudentiam... abducere divinationem*).

Não me parece imprudente afirmar que as palavras de *div.* 1.111, embora pronunciadas por Quinto, reflectem uma ideia à qual o próprio Cícero deu a sua aprovação; o próprio *de divinatione* fornece-nos um indício: em *div.* 2.13, ao recordar a divisão do irmão entre a adivinhação propriamente dita e as conjecturas «que se baseiam no conhecimento técnico e na clarividência», *quae haberent artem atque prudentiam*, Marco não questiona sobre este segundo grupo. É muito provável que *div.* 1.111 faça parte de uma secção do *de divinatione* que depende directamente de uma fonte. Mas seria errado, na minha opinião, negar a possibilidade de o Arpinate ter dado o seu contributo pessoal à elaboração do conceito que Quinto expõe<sup>59</sup>. Particularmente interessante é a nota etimológica sobre *prudens* e *providens*, que revela a mesma atenção que vimos há pouco, aquando da leitura de *resp.* 6.1 (= Nónio, 42). É a marca, essa, de uma reflexão tipicamente ciceroniana que não parece conhecer solução de continuidade desde o início até o fim da produção do Arpinate. Tal é sugerido por algumas correspondências que o jovem L.Traversa identifica, num belo ensaio recentemente publicado (*'Prudentia' e 'providentia' in Cicerone...*)<sup>60</sup>:

59 Apesar da forte presença posidoniana na última parte do discurso de Quinto (cf. WARDLE 2006, pp. 32-3), para K.Reinhardt (REINHARDT K. 1921, pp. 423-64; ver também REINHARDT K. 1926, p. 58) não é viável atribuir a reflexão de *div.* 1.111 ao filósofo de Apameia. O estudioso alemão explica que na teoria divinatória posidoniana não existe a dicotomia corpo/alma, fruto da condição estática, descrita em *div.* 1.111. Isso depreender-se-ia sobretudo da complicada passagem de *div.* 1.129 para 1.130, em que Quinto explica que Posidónio tentou submeter a avaliação "técnica" a chamada inspiração divina (cf. praes. REINHARDT K., 1921, pp. 452-3. Algumas notícias já aqui, supra, cap. 1). As palavras de Quinto *deflagrationem futuram aliquando caeli atque terrarum*, segundo K.Reinhardt (REINHARDT 1926, p. 58), não podem ser entendidas como uma referência à conflagração estoica e portanto eliminam mais um indício em prol da origem estoica de *div.* 1.111: a referência ao céu é supérflua do ponto de vista da doutrina da ἐκπύρωσις, que se refere à deflagração genérica do κόσμος (que Cícero indica com *mundus* em *nat. deor.* 2.118). K.Reinhardt atribui então toda a secção *div.* 1.109-16 a Cratipo que, segundo nos explica Cícero em *div.* 1.60-71, admitia o distanciamento do corpo da parte racional da alma, em perfeita coerência com *div.* 1.111 (cf. praes. REINHARDT K. 1921, pp. 439-47). Recorde-se que a ideia que se depreende de *div.* 1.60-71 tem a sua origem em Platão, viz. *Ménon* 99b-e, de que Cratipo foi provavelmente leitor (cf. TARRANT 2000, p. 71). Mais débil parece-me a argumentação de Ph.Finger (FINGER 1929, p. 386), que convictamente atribui a Posidónio a argumentação de *div.* 1.111, na base do confronto com o «fast gleichlautend» *Tusc.* 5.9, passo que seria de colocar numa secção posidoniana da quinta *Tusculana*, conforme sugerido por *Tusc.* 5.7. A hipótese de *Tusc.* 5.7 ser posidoniana baseia-se por sua vez no confronto com um passo da senequiana *ep.* 89 (§ 5), que - como é sabido - deve muito ao filósofo de Apameia. Ora, o método de formular hipóteses dependentes de outras hipóteses, para depois se chegar a uma conclusão, não me parece muito convincente. Muito válida, contudo, parece-me a observação que Ph.Finger (ibi, p. 386, nota 1) faz contra K.Reinhardt em relação à possível referência à conflagração em *div.* 1.111: «Was soll vom Kosmos noch übrig bleiben, wenn Himmel und Erde verbrennen?». A pergunta, na sua obviedade, acaba por ser justa; não se pode, no entanto, negar a forte presença cratipiana na secção *div.* 1.109-16. Como resolver a situação? A solução, provavelmente, será deixar de dar importância a indicadores pouco definíveis e desistir da procura da fonte, pelo menos em relação *div.* 1.111, cujas ideias, como veremos no texto, se encontram reproduzidas já nos escritos anteriores ao *de divinatione*. A própria referência à *deflagratio*, que em obstinada defesa da proposta de K.Reinhardt poderia ser entendida como uma inserção ciceroniana de um elemento estoico num discurso de origem peripatética, pode ao mesmo tempo ser entendida como o fruto da criatividade de Cícero, que já em *resp.* 6.23 referido «os incêndios da terra» (sobre o passo, ver BOYANCÉ 1936, pp. 95-6 e pp. 78-104 para uma discussão mais ampla), num contexto muito parecido com o de *div.* 1.111, cf. *resp.* 6.23: *eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est* / *div.* 1.111: *aquarum eluviones et deflagrationem futuram aliquando caeli atque terrarum*. Mais informações infra, nota 67.

60 = TRAVERSA 2015. Infelizmente, só pude ler o contributo de L.Traversa quando este trabalho estava na fase de revisão final.

---

inv. 2.159-60<sup>61</sup>: ao contrário do que acontece em *div.* 1.111, entre *prudentia* e *providentia* não existe uma relação de sinonímia, sendo a *providentia* uma das quatro partes de que se compõe a *prudentia*, em conjunto com *iustitia*, *fortitudo* e *temperantia* (cf. § 160: *Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. Partes eius: memoria, intelligentia, providentia*);

---

*leg.* 1.59-60<sup>62</sup>: tal como em *resp.* 6.1, afirma-se que a virtude conhecida como *prudentia* é assim chamada do verbo *providere* (cf. § 60: *quae uirtus ex prouidendo est appellata prudentia*).

---

*Hortensius*, fr. 33 Müller (= Nônio, 41.29)<sup>63</sup>: aqui afirma-se que é própria do homem sábio a capacidade de previsão e que por isso a *sapientia* obteve o nome de *prudentia* (cf. *id enim est sapientis, providere; ex quo sapientia est appellata prudentia*).

---

*off.* 2.33<sup>64</sup>: aqui a *prudentia* é entendida como capacidade de saber perspectivar situações futuras (cf. *Fides autem ut habeatur duabus rebus effici potest, si existimabimur adepti coniunctam cum iustitia prudentiam. Nam et iis fidem habemus, quos plus intellegere quam nos arbitramur quosque et futura prospicere credimus et cum res agatur in discrimenque ventum sit, expedire rem et consilium ex tempore capere posse; hanc enim utilem homines existimant veramque prudentiam*)<sup>65</sup>.

---

61 Sobre a data do *de inventione*, ver *supra*, cap. 4, nota 14.

62 As questões de datação do *de legibus*, que por enquanto podemos considerar como sendo uma obra dos anos 50, serão analisadas no capítulo seguinte.

63 O *Hortensius* era um escrito protréptico (cf. *div.* 2.1: *Nam et cohortati sumus ut maxime potuimus ad philosophiae studium eo libro qui est inscriptus Hortensius*), que a tradição não nos legou. Foi escrito certamente antes dos do *de finibus* e dos *Academica*, de meados de 45 (cf. *infra*, cap. 7, nota 64) uma vez que neles se encontra citado (cf. *fin.* 1.2; *Luc.* 6). Sendo assim, é possível situar a obra entre o fim de 46 e o início de 45 (cf. PHILIPPSON 1939, col. 1126).

64 O *de officiis* é certamente posterior aos *Idos*, que são referidos em *off.* 1.26: 2.23; 3.19. Na conclusão da obra, *off.* 3.121, Cícero refere-se à sua tentativa de ir à Grécia, começada a 17 de julho e depois interrompida (cf. *ad Att.* 16.6.1; 16.7.1; *ad fam.* 7.19; 7.20.1; 12.25.3; *Phil.* 1.7-8). Além disso, no mesmo *off.* 3.121 faz-se referência ao regresso triunfal a Roma, ocorrido no dia 31 de agosto de 44 (cf. *Phil.* 2.76; Plutarco, *Vida de Cícero* 43.5). O *de officiis* terá sido então começado no verão de 44. É muito provável que o autor tenha continuado a trabalhar no tratado até ao fim do ano (cf. *ad Att.* 16.14.3, de meados de novembro de 44, em que se detecta uma referência ao *de officiis*), não sendo de excluir que o autor tenha continuado a trabalhar no tratado até 43, cf. FEDELI 1973, pp. 417-9.

65 Para um análise aprofundada destes passos e da sua origem filosófica e cultural, remeto para o já citado TRAVERSA 2015, *passim*. Sobre a noção de *prudentia* em Cícero, ver SANTANGELO 2013, pp. 56-7.



O confronto com *fin.* 2.113, e alguns lugares do *somnium* que veremos daqui a pouco, sugere - na minha opinião com força - que a ideia subjacente a *div.* 1.111 representava uma parte integrante da reflexão filosófica ciceroniana. Partamos de *fin.* 2.113, escrito não muito antes do *de divinatione*<sup>66</sup>. Neste passo o Arpinate, ao rejeitar *in propria persona* a teoria epicurista do prazer como bem supremo (que a personagem de Torquato tinha exposto no primeiro livro), diz: *Ad altiora quaedam et magnificentiora, mihi crede, Torquate, nati sumus, nec id ex animi solum partibus, in quibus inest memoria rerum innumerabilium... inest coniectura consequentium non multum a divinatione differens, inest moderator cupiditatis pudor, inest ad humanam societatem iustitiae fida custodia, inest in perpetiendis laboribus adeundisque periculis firma et stabilis doloris mortisque contemptio - ergo haec in animis tu autem etiam membra ipsa sensusque considera, qui tibi, ut reliquae corporis partes, non comites solum virtutum, sed ministri etiam videbuntur.* «Acredita em mim, ó Torquato: nascemos para algo mais elevado e magnífico, e essa tendência tem origem não apenas nas partes da alma em que existem a memória de coisas inumeráveis, a previsão das consequências, não muito diferente da adivinhação, o pudor, que apazigua o desejo, a vigilância constante da justiça em prol da sociedade humana, o desprezo pela dor e pela morte, firme e irremovível enquanto se suportam os trabalhos e se enfrentam perigos; estas coisas – como dizia – fazem parte da alma. Mas tu considera também os próprios membros, a própria sensibilidade corporal, que – conjuntamente com as outras partes do corpo – te parecerão ser não apenas aliadas da virtude, como também servidoras».

Transparece, nestas palavras, um forte redimensionamento da importância da vida sensível: os sentidos, e – em geral – o corpo, são apresentados como estando ao serviço da *virtus*. É muito interessante o facto de Cícero, ao enumerar os elementos que estão na origem da aspiração humana *ad altiora... quaedam magnificentiora*, se referir a uma parte da alma em que reside algo que não difere muito da adivinhação e que consiste na *coniectura consequentium*. O que nesta sede mais nos interessa é o facto de que, tal como em *div.* 1.111, se exprime uma ideia da previsibilidade do futuro muito específica, que - embora comparada com a adivinhação - não é confundida com ela, sendo antes analisada no contexto mais amplo da elevação do espírito e do intelecto. Mas é ainda mais interessante notar que as qualidades que Cícero indica em *fin.* 2.113 são indicadas também pelo Africano no *somnium*, no âmbito da discussão da imortalidade da alma. Considere-se o texto de *resp.* 6.26: *Deum te igitur scito esse, si quidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus,* «Tens de saber que tu és um deus, se é verdade que é deus aquele que tem força,

<sup>66</sup> Sobre a datação do *de finibus* (meados de 45), algumas notícias infra, cap. 7, nota 58.

pensamento, memória, providência, e que governa, controla e põe em movimento aquele corpo que está sob o seu domínio, da mesma forma que o sumo deus rege o mundo».

Tal como no *de finibus*, encontramos aqui a a memória (cf. *fin.* 2.113: *memoria rerum innumerabilium* / *resp.* 6.26: *qui meminit*), a capacidade de perspectivar situações futuras (cf. *fin.* 2.113: *coniectura consequentium non multum a divinatione differens* / *resp.* 6.26: *qui providet*) e o conceito de sujeição do corpo às exigências do espírito (cf. *fin.* 2.113: *membra ipsa sensusque considera, qui tibi, ut reliquae corporis partes, non comites solum virtutum, sed ministri etiam videbuntur* / *resp.* 6.26: *qui... regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est*). O confronto torna-se, a meu ver, ainda mais pregnante quando vimos que dois outros elementos fulcrais da reflexão de *fin.* 2.113, isto é, a salvaguarda da justiça (cf. *ad humanam societatem iustitiae fida custodia*) e a impavidez perante a morte, por sua vez ligada às situações de perigo (cf. *inest in perpetiendis laboribus adeundisque periculis firma et stabilis doloris mortisque contemptio*) também já se encontram no *somnium*:

---

*resp.* 6.14: *Hic ego, etsi eram perterritus non tam mortis metu quam insidiarum a meis.*

Aqui Cipião não teme tanto a morte, quanto as insídias que lhe poderão ser armadas pelas pessoas mais chegadas. O ainda que ligeiro temor que as palavras de Cipião deixam adivinhar é completamente superado em *resp.* 6.15 (cf. *quid moror in terris? Quin huc ad vos venire propero?*).

---

*resp.* 6.16: *Sed sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole... et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis tum in patria maxima est.*

O Africano pede ao seu neto adoptivo que cultive a justiça e a rectidão, a qual, se é importante entre familiares e amigos, é importantíssima para com a pátria. A do Africano é mais uma exortação a perpetuar os bons comportamentos que uma recomendação: na verdade, o apego aos valores pátrios é um requisito que Cipião já preenche, como se infere de *resp.* 6.26 (cf. *'Ego vero,' inquam, 'Africane, si quidem bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditus patet, quamquam a pueritia vestigiis ingressus patris et tuis decori vestro non defui, nunc tamen tanto praemio exposito enitar multo vigilantius*).

No seu sonho, Cipião – embora se sinta ainda ligado à realidade terrena - chega a ter um contacto directo com a vida superior que o avô adoptivo lhe mostra. Precisamente por ter atingido um contacto com essa realidade, ele consegue – mediante a ajuda do Africano - ver com antecedência os feitos mais gloriosos da sua vida política e militar. Mas a bem dizer, a capacidade de captação de uma verdade superior, ainda que de forma reduzida, pode fazer parte do homem quando ele ainda está na terra, em virtude do exercício de qualidades meramente humanas. São as próprias palavras do Africano que no-lo dizem, em *resp.* 6.29: quanto mais Cipião exercitar a alma nas mais nobres ocupações (que concernem a pátria), mais rapidamente a alma poderá voar para a sua habitação natural. O exercício consiste em estimular a alma a destacar-se da prisão do corpo em que está enclausurada: «e contemplando as coisas que são externas a ela própria, abstrair-se-á quanto mais possível do corpo», *et ea, quae extra erunt, contemplans quam maxime se a corpore abstrahet*. Chegados a este ponto, podemos voltar a *div.* 1.111, do qual esta reflexão se iniciou, e notar as semelhanças com a ideia que o Africano expressa em *resp.* 6.29:

---

*resp.* 6.29: *Hanc tu exerce optimis in rebus! Sunt autem optimae curae de salute patriae*

*div.* 1.111: *alii autem in re publica exercitati*

---

*resp.* 6.29: *quae extra erunt, contemplans quam maxime se a corpore abstrahet*.

*div.* 1.111: *genus eorum qui se a corpore avocent et ad divinarum rerum cognitionem cura omni studioque rapiantur*.

Em suma, o confronto entre os três escritos sugere que certas ideias estão enraizadas no pensamento de Cícero<sup>67</sup>, o qual - ora de uma forma, ora de outra, ora de um ponto de vista, ora de

---

<sup>67</sup> Não sei até que ponto será proveitoso insistir na tentativa de reconduzir *div.* 1.111, *fin.* 1.113 e os passos do *de re publica* aqui citados a esta ou àquela fonte, ou a uma fonte que por sua vez pode remeter para uma pluralidade de fontes. O facto de a mesma ideia ser apresentada em obras diversas e em períodos diversos, mas em termos muito parecidos, na minha opinião dispensa da tarefa hercúlea de procurar o modelo específico: Cícero pode ter posto por escrito um pensamento que, embora não completamente original, poderá ter interiorizado. Penso ser possível valermos da distinção proposta por K.Büchner, no seu comentário ao *somnium* (BÜCHNER 1976, p. 47), entre as fontes propriamente ditas a o que o estudioso define «geistigen Herkunftsort», e atribuir a este a origem dos conteúdos ciceronianos que aqui se discutem. Ora, eu creio que a origem cultural da ideia mestre expressa por Cícero seja, muito simplesmente, a mentalidade filosófica grega. D.Wardle (WARDLE 2006, p. 375), assinala uma série de passos em que o saber filosófico é definido «knowledge of things divine and human» (cf. e.g. Aécio, *Opiniões dos filósofos* 1, pr. 2; Sexto Empírico, *Contra os professores* 9. 13; Diógenes Laércio, 3.63, em que vemos que a filosofia, segundo Platão, era como que uma aspiração para as coisas divinas; o próprio Cícero, cf. e.g. *Tusc.* 4.57. Sobre o problema, de uma perspectiva diferente, já REINHARDT K. 1921, pp. 57-8, do qual WARDLE 2006, p. 375, parcialmente depende). Essa ideia, imediatamente reconhecível em *fin.* 1.113 e *div.* 1.111, poderá ter inspirado as palavras do Africano no *somnium*. Recordo que uma das preocupações principais do *de re publica* é a formação cultural e filosófica do homem político (com as limitações que foram assinaladas supra, p....nota...). Assinalo

outro - as apresenta nos momentos mais importantes da sua produção literária. Sobre esse aspecto, os textos sugerem a imagem de um Cícero coerente consigo próprio desde os anos 50 até aos anos 45/44. A visão onírica de Cipião parece ser então a transfiguração – mas antes diria uma potenciação - literária de capacidades que Cícero submetia a uma interpretação estranha à esfera da adivinhação; o que o texto do *somnium* descreve é o exercício apurado da racionalidade, o tirocínio incansável do intelecto, que se traduz naquela «estasi meramente umana» de que fala S.Timpanaro<sup>67a</sup>.

Considero particularmente significativa a última profecia do Africano, isto é, a única que ainda não se tinha verificado na altura em que Cipião contava o seu sonho. O avô adoptivo coloca o seu neto perante um bívio: ou ele, na qualidade de *dictator*, conseguirá dar estabilidade ao estado, ou cairá às *impiae manus* dos seus parentes. O quadro que as palavras do Africano desenham envolve directamente o conceito de *providentia* que vimos em *div.* 1.111, pois o Emiliano encontra-se numa conjuntura sujeita a ter um desenvolvimento duplo: é a condição ideal para que o homem político - em virtude da inteligência superior que, na ficção dialógica, permite obter um lugar privilegiado nas sedes dos *beati* - possa exercer a sua capacidade preditiva e vislumbrar a solução melhor. Não será por acaso que o Africano, em *resp.* 6.11, insiste sobre *animus*, *ingenium* e *consilium*, de que o neto deverá fazer o melhor uso possível se quiser resolver a difícil situação política que afecta Roma: *Hic tu, Africane, ostendas oportet patriae lumen animi, ingenii consiliique tui*, «Chegado a este ponto, ó Africano, deverás mostrar à pátria a luz da tua coragem, do teu engenho e da tua capacidade de deliberação».

Não é exaltação mística, nem um estado de enlevo onírico que permite ver as coisas com antecedência, mas sim o exercício da inteligência que, na transfiguração literária, se apresenta como uma revelação. Penso ser essa a ideia que Cícero nos quis transmitir. Em suma, o *somnium* parece ser a transposição das melhores qualidades do espírito para o plano meramente narrativo da profecia: é a exaltação do poder daquela inteligência e daquele saber que levam o homem a aproximar-se da verdade e, por isso mesmo, ao parentesco com deus. A teoria da imortalidade da

---

também que Macróbio, in *comm. in somn.* 2.17.15-7, diz que não há obra mais perfeita do que o *somnium*, uma vez que nele se encontram as três partes da filosofia: moral, natural e racional. Mais concreta parece-me a presença de um modelo no que diz respeito ao que eu julgo ser a marca distintiva de *div.* 1.111, *fin.* 1.113 e *resp.* 6.29, isto é, a ideia de que a aproximação do saber durante a vida terrena é proporcional à abstracção do corpo. Essa ideia encontra-se no *Fédon* platónico (66b-7b), é e reproduzida, em termos extraordinariamente semelhantes, em *resp.* 6.29. No mesmo *Fédon* (67c-8b), lemos um hino à separação entre corpo e espírito devida à morte, de que há claros vestígios em *resp.* 6.14 e *fin.* 1.113. Mas também neste caso, não me parece necessário falar de uso directo de uma fonte (embora não se possa negar a influência do *Fédon* sobre o *de re publica*): prefiro imaginar que Cícero fosse capaz de uma reelaboração autónoma de certos conteúdos, que se terão tornado parte integrante do seu pensamento individual. Sugiro, mais uma vez, que a presença de conceitos tão parecidos na produção dos anos 50 e na dos anos 40 pode assinalar que Cícero se tinha apoderado de uma ideia presente no pensamento grego, tendo-a reproduzido de forma autónoma ao longo dos anos.

67a Cf. supra, nota 58a.

alma, de que – na narração ciceroniana – o Emiliano toma consciência graças ao seu sonho, deverá ser lida na mesma óptica: não uma revelação onírica, mas sim uma *coniectura prudentium*, querendo usar as palavras de Favónio (*comm. ad somn.*, 1.5 Holder), na qual o Arpinate poderá ter acreditado, mas decerto não cegamente<sup>68</sup>.

Mas há uma nota desafinada na sinfonia que Cícero compõe em homenagem a Cipião: com efeito, o Emiliano não soube precaver-se dos riscos perante os quais a previsão do avô adoptivo o colocava. Nada obrigava o autor a atribuir ao Africano uma profecia ancípite: o leitor já sabia perfeitamente que Cipião morreria poucos dias depois da data dramática do diálogo *de re publica*. Além disso, a própria narrativa interna à obra sugere que a morte iminente do Emiliano é um dado de facto: já vimos que o fenómeno do parélio, embora apresentado como sendo cientificamente explicável, desempenha a função narrativa de antecipar o triste desfecho da vida de Cipião. O próprio relato de Cipião sobre a *anceps via* descrita pelo Africano suscita o choro de Lélcio e dos outros; é claro que pode ser interpretado como um choro de preocupação, e não de desespero perante um destino inelutável, mas isso não invalida o facto de ele projectar uma luz sinistra sobre o contexto da narração. O que nos podemos perguntar então é: por que razão Cícero quis inventar um destino duplo para o Emiliano, sugerindo que a morte violenta às mãos dos familiares podia ser evitada?<sup>69</sup>

68 Parece difícil negar que Cícero se tenha sentido atraído pela imortalidade da alma, à qual voltará a dedicar amplo espaço também na produção dos anos 40, nomeadamente na primeira *Tusculana*. Mas se por um lado pode ser arriscado dar uma leitura ultra-racionalista da personalidade ciceroniana (como por exemplo faz H.Görgemanns [GÖRGEMANNS 1968, p. 55, cf. supra, nota 29], é preciso, por outro lado, colocar o problema na sua justa dimensão. Em *Tusc.* 1.40 Cícero, *in propria persona*, adere à famosa afirmação do seu interlocutor/ouvinte *errare mehercule malo cum Platone* (*Tusc.* 1.39), referida ao facto de Platão defender a eternidade da alma («eu também não me importava nada de errar com ele», *ego enim ipse cum eodem ipso non invitatus erraverim* é o que Marco diz). No entanto, não se trata de uma afirmação convicta. Como nota K.Bringman (BRINGMANN 1971, p. 160), o grande respeito por Platão não leva a uma cega veneração do mestre. A doutrina da imortalidade da alma é filtrada por aquilo que o estudioso alemão diz ser uma «skeptische-kritische Haltung» Cf. também LÉVY 1992, p. 467: «Ce que Cicéron recherche chez Platon, ce ne sont pas des arguments parfaitement convaincants, mais une définition de l'homme, dont il n'ignore pas qu'elle peut être fausse...». M.Pohlenz nota que em *ad fam.* 5.21.4 (abril de 46) e 6.4.4 (janeiro de 45) a imortalidade da alma parece ser objecto de algumas perplexidades, pois a morte parece ser entendida como responsável por uma extinção total. É porém verdade que em obras como as já citadas *Tusculanae*, o *Laelius* (§13) e o *Cato maior* (§ 83) a perspectiva da sobrevivência da alma é descrita com uma atitude simpatética (cf. POHLENZ 1912, p. 32 e nota 1 ibidem). Seja como for, não creio ser inoportuno supor que depois da morte de Túlia, ocorrida em fevereiro de 45 (cf. infra, cap. 7, nota 108), o Arpinate se tenha sentido mais inclinado para acreditar na possibilidade da sobrevivência da alma, talvez almejando um reencontro com a filha tão amada. Em *Cato m.* 83, com efeito, Catão descreve a alegria que sente ao pensar que poderá rever os seus amigos depois da sua morte: não é de excluir que o Arpinate tenha dado à personagem de Catão a tarefa de reproduzir um seu pensamento pessoal. Recordo que Cícero projectou edificar um templo (*fanum*) em homenagem à filha desaparecida (cf. *ad Att.* 12.19.1 ; 12.21.3; 12.22.3).

69 Depois do trabalho de K.Büchner e outros pode-se bem afirmar que o adjectivo *fatalis*, que o Africano usa para designar a idade (de 56 anos) determinante para a vida do Emiliano, não deve – do ponto de vista da narrativa interna à obra - ser entendido como sinal de inelutabilidade, como queriam Macróbio (cf. 1.7: *nam cum dicitur circuitu naturali summam tibi fatalem confecerint, vitari hunc finem non posse pronuntiat*. Para o comentador ciceroniano, a *anceps via* é só uma maneira de tornar a *dictio* mais obscura, cf. ibidem: *et hic certae quidem denuntiationis est quod de Scipionis fine praedicitur sed gratia conciliandae obscuritatis inserta dubitatio dicto tamen quod initio somnii continetur absolvitur*) e mais recentemente P.Boyancé (cf. BOYANCÉ 1936, p. 68: «... quand ta vie aura sept fois huit fois vu le soleil s'avancer sur sa courbe et revenir et que ces deux nombres, qui l'un et

Provavelmente, nesta secção do *somnium*, Cícero terá procurado aclimatar uma avaliação de carácter histórico-político, directamente ligada à conjuntura em que se deu a morte de Cípião. Isso é sugerido pela leitura de duas cartas, assinaladas por R.Caldini Montanari num estudo de 1984 (*Necessità e libertà nel 'somnia Scipionis'...*<sup>70</sup>). Começamos pela leitura de *ad Att.* 10.8, de maio de 49, poucos meses depois do começo da guerra civil. O cenário que Cícero descreve com mais atenção é o hispânico: é da *Hispania* que – segundo as suas previsões – Pompeio está a planear uma expedição naval em direcção às costas itálicas. Fiel à teoria de guerra temistocliana, Pompeio «julga que quem tenha o controlo sobre o mar necessariamente se apoderará da terra», *existimat enim qui mare teneat eum necesse rerum potiri*. O Arpinate não está muito esperançoso quanto aos propósitos pompeianos, e prevê que César levará de vencida o seu adversário. É claro que as coisas para Cícero não serão nada fáceis: deverá estar alerta para os perigos que já impendem sobre a sua pessoa. Ele está, de facto, numa posição muito perigosa: o tom da carta deixa intuir que, seja qual for a posição que ele tomar, terá motivos para temer pela sua incolumidade quando a guerra tiver acabado. Os seguidores de Pompeio poderão um dia virar-se contra ele se não tiver apoiado convenientemente a causa pompeiana; os cesarianos virar-se-ão contra ele, se o seu apoio a Pompeio tiver sido total. Acrescente-se que César, exactamente no período em que a carta foi escrita, manifestava algum descontentamento em relação aos comportamentos de Cícero, que tinha faltado a uma reunião do senado precisamente na primavera de 49 (cf. § 3: *scribunt enim ad me amici eius me illi nullo modo satis fecisse quod in senatum non venerim*).

Mas o Arpinate tem uns pressentimentos – *auguria* – que lhe dão alguma esperança; não se trata de *auguria* ambíguos, nem dos *auguria* herdados da tradição augural representada por Ato Návio e da qual ele é representante: os seus *auguria* são o fruto da aplicação da teoria platónica sobre o surgimento e a decadência das tiranias. Cícero prevê que a soberania despótica de César não durará mais do que seis meses (cf. § 7: *iam intelleges id regnum vix semestre esse*

*posse*). É neste

---

l'autre, chacun pour des raisons différentes, sont regardés comme parfaits, auront, dans le cercle marqué par la nature, réalisé le total que les Destins t'assignent...») e A.Ronconi (cf. RONCONI 1961, p. 72: «il totale di anni assegnato alla tua vita dal destino»). Mais que legítima, com efeito, parece a interrogação de F.Lucidi (LUCIDI 1979/80): «... se *fatalis* indica il limite 'invalicabile' di cui il Ronconi, con quale logica l'Africano ammette, sia pure in via ipotetica (ma si tratta di un'ipotesi reale, come indica l'uso dell'indicativo) la possibilità che l'Emiliano lo valichi?». Antes de F.Lucidi, já K.Büchner entendia o adjectivo *fatalis* no sentido de 'decisivo' e não 'mortífero' (cf. BÜCHNER 1976, p. 24, nota 15: «...fatalis kann hier übrigens nicht heissen, der dir verhängte Tod im alter von 56 Jahren, sondern muss die Zahl selbst als schicksalhaft, entscheidend bezeichnen»). Ver também as considerações de R.Montanari Caldini (MONTANARI CALDINI 1984, pp. 23-4), que concorda com F.Lucidi e K.Büchner, entendendo que, tendo em conta as duas possibilidades que o avô adoptivo indica a Cípião, «*fatalis* andrà... riferito al numero 56, che sarà comunque determinante nella vita di Scipione». O adjectivo *fatalis*, em relação à morte do Emiliano, é usado também por Veleio Patercolo (cf. 2.4.6: *Seu fatalem, ut plures, seu conflata insidiis, ut aliqui prodidere memoriae, mortem obiit*...). Neste caso, porém, *mors fatalis* quer dizer 'morte devida a causas naturais', isto é, morte não devida a factores externos (cf. Gélío, 13.1.8: *Automatos enim thanatos quasi naturalis et fatalis nulla extrinsecus vi coactus venit*. A reflexão de Gélío parte de algumas palavras da primeira *Philippica* ciceroniana, cf. § 10: *multa autem impendere videntur praeter naturam etiam praeterque fatum*).

70 = CALDINI MONTANARI 1984, pp. 25-6.

momento que insere uma reflexão parcialmente inspirada pela morte de Cipião: *quod si me fefellerit, feram, sicut multi clarissimi homines in re publica excellentes tulerunt, nisi forte me Sardanapalli vicem in suo lectulo mori malle censueris quam in exsilio Themistocleo. qui cum fuisset, ut ait Thucydides, τῶν μὲν παρόντων δι' ἐλαχίστης βουλῆς κράτιστος γνώμων, τῶν δὲ μελλόντων ἐς πλεῖστον τοῦ γενησομένου ἄριστος εἰκαστής, tamen incidit in eos casus quos vitasset si eum nihil fefellisset. etsi is erat ut ait idem, qui τὸ ἄμεινον καὶ τὸ χεῖρον ἐν τῷ ἀφανεῖ ἔτι ἑώρα μάλιστα, tamen non vidit nec quo modo Lacedaemoniorum nec quo modo suorum civium invidiam effugeret nec quid Artaxerxi polliceretur. non fuisset illa nox tam acerba Africano sapientissimo viro, non tam dirus ille dies Sullanus callidissimo viro C. Mario, si nihil utrumque eorum fefellisset. nos tamen hoc confirmamus illo augurio quo diximus, nec nos fallit nec aliter accidet. corruat iste necesse est aut per adversarios aut ipse per se qui quidem sibi est adversarius unus acerrimus. id spero vivis nobis fore.* «Se estiver enganado, saberei aguentar, tal como aguentaram muitos homens de grande fama que se distinguiram na actividade pública, a não ser que tu creias, por ventura, que eu prefiro morrer como Sandanapalo na sua própria cama a morrer como Temístocles, exilado. Este, apesar de ter sido – conforme diz Tucídides - "o melhor a avaliar os factos presentes, mediante uma extraordinária velocidade de reflexão e o melhor a perspectivar os factos vindouros a longo prazo", incorreu não obstante em situações que poderia ter evitado se em nada se tivesse enganado. Apesar de ele, como diz sempre Tucídides, ter capacidade para "distinguir o melhor do pior quando ainda estavam envoltos na escuridão", nem vislumbrou – no entanto – a maneira como escapar aos espartanos ou à hostilidade dos seus concidadãos, nem intuiu a importância das promessas que tinha feito a Artaxerxes. Não teria sido tão dolorosa aquela noite para o Africano, homem extremamente sábio, nem aquele dia do regresso de Sula teria sido tão desventurado para Gaio Mário, homem de extraordinária sagacidade, se nem um nem outro se tivessem enganado em alguma coisa. Eu, no entanto, confirmo a minha previsão em virtude daquele pressentimento do qual já te disse que tiro força: nem estou enganado nem outra coisa irá acontecer. É inevitável que a força de César desabe quer por causa dos adversários, quer por sua própria causa, uma vez que – a bem dizer - ele é o pior inimigo de si próprio. Espero estar vivo quando a minha previsão se concretizar».

A ideia que transparece da carta é clara: Cipião, tal como Temístocles e Mário, poderia salvar-se se as suas previsões, embora típicas de um homem *sapientissimus*, não tivessem sido de alguma forma defeituosas (cf. *si nihil utrumque eorum fefellisset*). Cícero, que ostenta uma admirável auto-confiança ao fazer a sua previsão sobre a situação política (cf. *nec nos fallit nec aliter accidet*), só pode esperar ter sido mais clarividente do que Cipião e Mário em relação à sua incolumidade (cf. *id spero vivis nobis fore*). Não hesita, no entanto, em declarar-se pronto a sofrer as consequências de uma previsão possivelmente errada (cf. *quod si me fefellerit*).

A ideia de que a morte de Cipião poderia ser evitada devia ser muito difundida em Roma. Isto é sugerido pela leitura de outra carta ciceroniana, *ad Q. fr.* 2.3, de fevereiro de 56. A reunião de emergência em Luca de César, Pompeio e Crasso, que deu origem ao primeiro triunvirato, está prestes a acontecer. A atmosfera em Roma é exagitada. Na carta, Cícero refere uma acesa troca de opiniões entre Catão (que, como é sabido, foi um dos maiores detractores do projecto de repartição do poder sobre o qual o triunvirato se baseava) e Pompeio, que teve lugar por ocasião de uma reunião senatorial de 6 de fevereiro de 56. É neste contexto que, conforme se lê *ad Q. fr.* 2.3, Pompeio – referindo-se a Crasso, com o qual não tinha uma relação completamente pacífica, – terá pronunciado as seguintes palavras: *Respondit ei (scil. a Catão) vehementer Pompeius Crassumque descripsit dixitque aperte se munitiorem ad custodiendam vitam suam fore, quam Africanus fuisset, quem C. Carbo interemisset. Itaque magnae mihi res iam moveri videbantur; nam Pompeius haec intelligit nobiscumque communicat, insidias vitae suae fieri.* «Respondeu-lhe então com veemência Pompeio e, depois de ter feito o retrato de Crasso, disse abertamente que seria mais acautelado ao defender a sua própria vida do que foi o Africano<sup>71</sup>, que tinha sido morto por Carvão. Parecia-me então que coisas grandes andavam a ser maquinadas; com efeito, Pompeio está bem ciente da situação, e comunica-me que há insídias que estão a ser armadas contra a vida dele».

Estes elementos, na minha opinião, sugerem que a *anceps via* que o Africano mostra ao seu neto adoptivo podia ser lida na sua versão, por assim dizer, chãmente secular, e não necessariamente profética; mediante uma narração de tipo oracular, embebida de religiosidade platónica, Cícero consegue ao mesmo tempo arrastar o leitor para uma dimensão fortemente historicizada, que evoca indirectamente o parecer da opinião pública: Cipião poderia salvar-se se tivesse feito uma avaliação mais completa do contexto sócio-político, mas também familiar. Sem o expediente literário da *anceps via*, Cipião, no *de re publica*, seria o herói que morreu conforme o avô adoptivo tinha profetizado e que, depois da sua morte, obteve no céu o lugar que, como se explica em *resp.* 6.13, cabe *omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint*: a sua figura seria absorvida pela dimensão oracular que Cícero cria e adquiriria um aspecto indubitavelmente hierático.

A *anceps via*, porém, põe a tónica sobre Cipião enquanto sujeito político, ligado à contingência terrena de se precaver do perigo e, neste caso, da crueldade dos consanguíneos. Mas sobretudo, a *anceps via* coloca a figura de Cipião perante as suas responsabilidades. Retomemos as palavras do Africano em *resp.* 6.12: *tu eris unus, in quo nitatur civitatis salus, ac, ne multa, dictator rem publicam constituas oportet, si impias propinquorum manus effugeris*. O Emiliano é o único apoio sólido para a *civitas* e é necessário (veja-se a força daquele *oportet*) que – assumido o cargo de ditador – estabeleça a ordem no estado. Essa ideia não é marginal no âmbito da avaliação histórica

---

71 Neste caso o *cognomen ex virtute* deve ser entendido como *Africanus minor*; sendo claro que se trata do Emiliano.



que o Arpinate propõe de Cipião: já em *rep.*1.31, Lélío tinha invocado o argumento da "unicidade" cipiónica.

Vejamos brevemente os factos históricos. A aprovação da *lex Sempronia Agraria*, proposta por Tibério Graco em 134, estava na base do grande descontentamento de uma parte do povo capitolino e não só. A morte do tribuno, como nos relembra Lélío em *resp.* 1.31, tinha gerado uma efectiva fractura na sociedade romana. A lei<sup>72</sup> - revisitando um princípio já consagrado pelas *leges Liciniae Sextiae* – sancionava que a posse de terrenos pertencentes ao *ager publicus* não podia exceder as quinhentas jeiras, mais um possível aditivo de duzentas e cinquenta jeiras para cada filho. Todo o terreno em excesso era readquirido pelo estado e atribuído, após ponderada repartição, aos membros da plebe romana. Uma das principais inovações da *lex Sempronia* consistia na introdução do conceito de inalienabilidade: uma vez atribuído o usufruto das terras, ele não podia ser revogado e muito menos cedido a potenciais adquiridores. Isso, como é evidente, provocava uma transformação radical do conceito de posse: tornando-se exclusiva e irrevogável, a posse acabava por coincidir juridicamente com a propriedade. Mas sobretudo, afectava os interesses dos grandes proprietários, que – em virtude da inalienabilidade – perdiam a posição de força que a grande disponibilidade financeira tradicionalmente lhes dava: já não eram livres de comprar - isto é: alienar - terrenos quando e como quisessem. É importante sublinhar que a *lex Sempronia* afectava não apenas os grandes proprietários romanos, como também latinos e itálicos, já há muito instalados no *ager publicus*.

O texto de *resp.* 6.12, que já vimos supra (pp. 159-60), leva a supor que a solução que muitos sugeriam era a de dar a Cipião o cargo de ditador (cf. *dictator rem publicam constituas oportet*). O mesmo clima respira-se em *resp.* 1.31: *nam ut videtis mors Tiberii Gracchi et iam ante tota illius ratio tribunatus divisit populum unum in duas partis; obtrectatores autem et invidi Scipionis, initiis factis a P. Crasso et Appio Claudio, tenent nihilo minus illis mortuis senatus alteram partem, dissidentem a vobis* (scil. a parte política filo-cipiónica) *auctore Metello et P. Mucio, neque hunc* (scil. Cipião) *qui unus potest, concitatis sociis et nomine Latino, foederibus violatis, triumviris seditiosissimis aliquid cotidie novi molientibus, bonis viris locupletibus perturbatis, his tam periculosus rebus subvenire patiuntur*. «Como pois podeis ver, a morte de Tibério Graco, mas antes disso já toda a política do seu tribunato, dividiu um povo unido em duas partes; os detractores e os que têm inveja de Cipião, inspirados por Públio Crasso e Ápio Cláudio (mesmo que estes já tenham morrido), alimentam a oposição contra vós de uma parte do senado, tendo como líderes Metelo e

---

72 Sobre a reforma gracana, a bibliografia é muito vasta. Nesta sede, penso ser suficiente referir a monografia de C.Nicolet: *Les Gracques. Crise agraire et révolution à Rome* (= NICOLET 1967) e o artigo de E.Badian, vindo à luz em *ANRW. Tiberius Gracchus and the Beginning of the Roman Revolution* (= BADIAN 1972). Sobre o juízo ora negativo ora positivo de Cícero sobre os Gracos, ver GAILLARD 1975 e NARDUCCI 2004, pp. 215-26.

Públio Múcio, e não permitem que este <Cipião>, que seria o único capaz de o fazer, dê o seu contributo a uma situação tão incerta: os latinos e os outros aliados estão em agitação, os pactos foram violados, os triúnviros estão totalmente incontroláveis e congemina planos novos todos os dias, os homens de bem e os latifundiários estão preocupados».

Em suma, só nos poderes conferidos a Cipião – na retrospectiva histórico-política que Cícero quer propor – o estado encontrará o seu momento de resolução. À luz destas coordenadas, a profecia dupla adquire um forte significado político, uma vez que ela descreve uma circunstância nodal para a história da *res publica*. Aquele *si impias propinquorum manus effugeris* descreve não simplesmente uma condição, mas sim uma *condicio sine qua non* para a salvação do estado: como explica R.Caldini Montanari, a tutela da própria incolumidade parece ser vista como um dever do homem político, que só protegendo-se das insídias poderá concretizar os seus projectos<sup>73</sup>. Estes elementos, na minha opinião, também permitem supor que as outras profecias do Africano, as quais – tendo em conta a data dramática do diálogo, já se tinham infalivelmente verificado aquando do relato de Cipião – tenham a função narrativa de preparar a profecia dupla que – parece-me bastante claro – é o fulcro desta secção do livro sexto: se apresentada como sendo a única, ela acabaria por surtir um efeito demasiadamente patético<sup>74</sup>, tornando ainda mais carregada uma atmosfera que a referência ao parélio, no primeiro livro, já tinha tornado sinistramente sugestiva da morte do protagonista do diálogo.

73 CALDINI MONTANARI 1984, p. 27.

74 Sobre a exigência de atenuar o patetismo, cf. RUCH 1948 p. 169.

## CAPÍTULO 7: O RESPEITO POLÍTICO PELA ADIVINHAÇÃO

**α\_ O respeito político pela adivinhação e o problema de *leg. 2.31-3*.** No *de divinatione*, como já foi dito várias vezes neste estudo (pp. 15-7; 39-41), a adivinhação, demolida à luz de uma indagação epistemológica, é aprovada enquanto elemento religioso de importância política. Veremos, nesta secção inicial do capítulo, os passos em que a dialéctica entre aniquilação filosófica e manutenção política da adivinhação se manifesta com mais clareza. Em *div. 2.28*, Marco reprova a Quinto o facto de não ter agido como um filósofo deveria: o recurso a testemunhos de escassa credibilidade não pode suprir a ilustração das causas<sup>1</sup>. Marco quer saber o porquê do verificar-se de uma profecia aruspical e não simplesmente saber que a profecia se verificou. Logo a seguir, porém, manifesta o seu apego político à aruspicina, que deve ser mantida no plano político (cf. *haruspicina, quam ego rei publicae causa communisque religionis colendam censeo*)<sup>2</sup>, mas acrescenta que o contexto íntimo autoriza a dúvida sobre a validade de uma prática divinatória: *sed soli sumus; licet verum exquirere sine invidia, mihi praesertim de plerisque dubitanti*, «mas estamos a sós<sup>3</sup>, e é-nos lícito investigar sobre a verdade sem que nos olhem de soslaio, especialmente a mim, que duvido da maioria das coisas<sup>4</sup>».

Não foge à regra da "aprovação-refutação" o augurato, cuja discussão é iniciada por Quinto em *div. 1.105*. O problema envolve directamente a figura do irmão, que era áugure: sendo assim, cabe-lhe a ele o patrocínio dos auspícios<sup>5</sup> (cf. *Quid de auguribus loquar? Tuae partes sunt*,

1 Sobre a polémica etiológica de Marco, algumas notícias no capítulo 1.

2 Sobre a importância política da aruspicina, algumas notícias no capítulo 3.

3 A fórmula *soli sumus* é usada também em *ad Att. 6.3: omnino (soli enim sumus) nullas umquam ad me litteras misit Brutus, ne proxime quidem de Appio, in quibus non inesset adrogans, akoinonoeton aliquid*.

4 Inspirei-me na tradução de ESCOBAR 1999, p. 177: «pero estamos a solas... , nos es lícito investigar la verdad sin que nos miren mal, y más aún que lo haga yo, que dudo sobre la mayoría de las cosas». Ver também o comentário do estudioso espanhol na nota 76, ibidem: «Este breve inciso ciceroniano parece reflejar el tenso ambiente en el que podía llegar a desarrollarse por entonces cualquier discusión acerca del problema religioso... , así como, por otra parte, el carácter puramente externo que para él tenían, en realidad, las prácticas de los arúspices».

5 Do ponto de vista da comunicação entre os homens e os deuses, os auspícios dividem-se em dois tipos: *oblative*, isto é, concedidos pelos deuses sem solicitação; *impetrativa*, isto é, fruto do pedido dos homens. Essa divisão é documentada por Sêrvio (cf. *ad Aen. 6.190*) e Cícero, embora não a descreva explicitamente, demonstra conhecê-la (S.Timpanaro [TIMPANARO 1988, p. XLVIII] pensa que a divisão dos auspícios em classe seja de atribuir a Varrão). Do ponto de vista da manifestação do sinal divino e da forma concreta que o auspício adquire, a divisão tem geralmente em conta cinco tipos, referidos por Festo, 316-7 Lindsay: (1) *ex caelo*. A tomada destes auspícios implicava o recurso a formas de queraunoscopia; (2) *ex avibus*. É a parte mais característica da técnica augural. Ela consistia na análise do voo e, embora mais raramente, do canto das aves. A interpretação do voo era decerto o aspecto mais técnico da disciplina: a proveniência dos voláteis e os seus movimentos davam ao áugure precisas

*tuum, inquam, auspiciorum patrociniū debet esse*). Conta Quinto que, quando Marco era cônsul, o áugure Ápio Cláudio lhe tinha profetizado um conflito civil<sup>5a</sup>, coisa que de facto se verificou. Quinto tem grande admiração por esse áugure, que mantinha viva a *ars divinandi*, e lamenta o facto

coordenadas espaciais, que eram desenhadas no solo; (3) *ex tripudiis*. É certamente a parte mais pitoresca da disciplina augural. O *tripudium* obtinha-se da tomada de um *auspiciū* dito *pullarium*. Frangos engaiolados recebiam das mãos de um ministro do rito - chamado *pullarius*- uma dose de comida (a que Cícero chama *offa* [cf. *div.* 1.27; 2.72-3). Se os frangos, ao comerem, deixassem cair umas migalhas, falava-se de *tripudium*: o *auspiciū* era favorável. Se, pelo contrário, os frangos não aceitassem a comida que lhes era dada, o *auspiciū* era desfavorável. Como se pode facilmente imaginar, os *auspicia ex tripudiis* eram os que mais facilmente estavam sujeitos a falsificação. O próprio Cícero deixa entender, em *div.* 2.73, que era costume deixar os frangos esfomeados nas suas *caveae*: desta forma, era mais fácil eles atirarem-se para a comida, evitando assim a tomada de um *auspiciū* desfavorável. Não faltam, nos testemunhos antigos, casos hilariantes, como o de Públio Cláudio Pulcro; enfurecido contra os frangos que rejeitavam a comida, o general mandou atirar ao mar os pobres animais, dizendo que podiam beber, dado que não queriam comer (cf. Suetónio, *Tib.* 2 e Cícero, *nat. deor.* 2.7). O *pullarius*, como já disse, era um ministro do culto, que podia, em alguns casos, desempenhar as funções de um áugure. Emerge, do texto de *div.* 2.74, que no tempo de Cícero o *pullarius* podia ter competências também no âmbito dos *auspicia ex caelo*; (4) *ex quadrupedis*. Sobre este género de tomada dos auspícios as notícias de que dispomos são infelizmente exíguas. No *de divinatione*, não parece haver nenhuma informação: infere-se desse silêncio que se tratava de uma prática esporádica, ou caída em desuso. Quase certamente não era usada no âmbito público. Consistia, provavelmente, na interpretação do movimento ambulatório dos animais; (5) *ex diris*. O *de divinatione*, em relação às *dirae*, contém informações importantes, ainda que muito problemáticas. Como o próprio termo sugere, esta forma de se tomar os auspícios assentava na interpretação de acontecimentos negativos, infaustos. As *dirae* representavam provavelmente uma classe de sinais *oblativa*, que podiam manifestar-se quando houvesse vícios rituais na tomada de auspícios *impetrativa*. Parece ser essa a informação sugerida por *div.* 1.28: *Itaque, sinistra dum non exquirimus, in dira et in vitiosa incurrimus*, «ao não procurarmos sinais favoráveis, expomo-nos ao risco de receber sinais infaustos e maus» (sobre o significado de *sinister* como 'favorável', ver *infra*, nota 15). No âmbito da vida pública, os auspícios eram uma presença constante: como veremos ao longo deste capítulo, quase todas as actividades de interesse público e estatual pressupunham a tomada dos auspícios. Uma das maiores manifestações da importância política dos auspícios é sem dúvida a *obnuntiatio* que consiste na oposição à acção de um magistrado com base na anúncio de sinais desfavoráveis. Na verdade, o termo parece designar, mais tecnicamente, o acto de um magistrado referir a outro magistrado o ocorrer de sinais impeditivos. Por extensão, terá passado a indicar a proibição que desses sinais derivava. O relatório de *signa infausta* ao magistrado podia ser feita também por um cidadão privado ou outro áugure. Neste caso, falava-se de *nuntiatio*, que adquiria o valor de *obnuntiatio* depois da decisão do magistrado. Do ponto de vista meramente jurídico, o direito da *obnuntiatio* podia ser exercido por parte de um cônsul ou um pretor sobre a acção de um tribuno e por parte de um tribuno sobre a acção dos outros dois. Essa reciprocidade, criada precisamente para evitar prevaricações, com o tempo acabou por degenerar, e a *obnuntiatio* tornou-se instrumento de abusos, de que as *Philippicae* ciceronianas nos oferecem talvez o mais brilhante exemplo (cf. GUILLAUMONT 1984, pp. 86-91). Veja-se também o testemunho de Dião Cássio (38.6.1), sobre as tentativas de Bíbulo de impedir as acções do seu colega cônsul Júlio César, em 59, cf. RASMUSSEN 2003, pp. 164-7. A *obnuntiatio* era regulada pelas leis *Aelia et Fufia* (153 *term. a.q.* cf. ASTIN 1964, p. 423. Especifico que Cícero parece referir-se a elas como sendo uma lei única em *Pis.* 9 [cf. *Centum prope annos legem Aeliam et Fufiam tenueramus*], mas em *ad. Att.* 4.16.5 refere-se à *Fufia* sem se referir à *Aelia*, e Ascónio, em *ad or. in Pis.* 8, fala da *obnuntiatio* referindo-se unicamente à lei *Aelia* [cf. SORDI 1993, p. 116]. Em suma, parece correcto supor que se tratasse de duas leis distintas, que podiam porém ter um efeito sinérgico). Um momento importante marca a história das duas leis: em 58, foi votada uma *lex Clodia de iure et tempore regum rogandarum* (cf. Cícero, *red. Sen.* 11, *Sest.* 33; 56; *har. resp.* 58, *Vat.* 18, *prov. cons.* 46, *Pis.* 9-10; Ascónio, *ad or. in Pis.* 9-10), mediante a qual se sancionava que os comícios podiam ser reunidos todos os *dies fasti*, não sendo possível obstar a reunião mediante a observação dos sinais do céu (*servare de caelo*, cf. GUILLAUMONT 1984, p. 180, sobre o significado da expressão) e a *obnuntiatio* (não se sabe se a lei se referia também à *intercessio*, ver TATUM 1999, p. 130 para uma possível solução): tratava-se, de facto, da abolição das leis *Aelia et Fufia*. A maneira como Cícero fala da lei clodiana levaria a supor que ela gerasse mudanças revolucionárias (cf. e.g. *har. resp.* 58 e ASTIN 1964, pp. 429-31). Na verdade, o seu impacto deve ter sido muito menor (cf. GUILLAUMONT 1984, p. 77); o que é certo é que a *obnuntiatio* não foi abolida pela lei e o próprio Cícero refere-nos um caso de recurso à *obnuntiatio* no ano seguinte à abolição das leis *Aelia et Fufia* (cf. *Sest.* 79 e MITCHELL 1986, p. 175). De qualquer forma, a preocupação de Cícero revela a importância que a parte política conservadora atribuía à *obnuntiatio* (cf. sobre esse aspecto SORDI 1993, pp. 116-8): limitar o seu campo de aplicação equivalia a limitar a possibilidade de se impedir as reuniões das assembleias populares, que estavam na base da política de Clódio.

5a Quinto aqui refere-se à conjuração catilinária.

de os áugures colegas do seu irmão o motejarem, por não acreditarem na possibilidade de se poder ver no futuro: davam-lhe o apelativo de *Soranus* ou *Pisida*, isto é, etnónimos referidos a povos fortemente ligados a crenças mágico-divinatórias<sup>6</sup>. Em suma, os áugures romanos, de um modo geral, não acreditavam na função divinatória que a tradição lhes atribuía. Lemos a reposta às declarações de Quinto em *div.* 2.70. Marco não se deixa apanhar desprevenido pelas palavras do irmão, que lhe lembravam o seu estatuto de áugure: não há nada complicado na sua atitude polémica. Ela poderia ser embaraçosa para um áugure marso, ainda ligado a um antigo sistema de crenças, mas não decerto para um áugure romano: *Non enim sumus ii nos augures, qui avium reliquorumve signorum observatione futura dicamus*, «Nós não somos daqueles áugures que predizem o futuro com base na observação das aves ou outros sinais». Geralmente, usa-se este passo para se afirmar que a tomada dos auspícios não tinha, por estatuto, uma função preditiva, tendo unicamente a função de verificar a existência da aprovação divina à acção que se estava prestes a tomar (o que seria, *stricto sensu*, uma forma de adivinhação, embora não profética<sup>7</sup>). Com efeito, no texto do *de divinatione*, a prerrogativa de adivinhar o futuro com base nas aves e outros sinais é atribuída apenas aos adivinhos da Grécia ou das regiões gálicas (cf. 1.88-90). Vejam-se a este propósito as palavras de F.Santangelo: «The duty of the augur is to perform a ritual and to interpret the signs of the non-hostility of the gods»<sup>8</sup>.

É porém possível, como explicam S.Timpanaro<sup>9</sup> e F.Guillaumont<sup>10</sup>, que Marco se refira não tanto a uma específica função da tomada dos auspícios, quando ao cepticismo que, de um modo geral, caracterizava o colégio augural do seu tempo, no qual Ápio Cláudio - já morto na data dramática do diálogo<sup>11</sup> - tinha representado uma excepção. Por outras palavras, não é de excluir que a tomada dos auspícios fosse concebida, do ponto de vista religioso, como uma função preditiva<sup>12</sup>,

6 Os habitantes da Pisídia já tinham sido mencionados em *div.* 1.2. Outras referências em *div.* 1.25 e 1.92. Como nota A.S.Pease (PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 44), transparece no texto do *de divinatione* que «the Pisidian were proverbial for their credulity in matters of augury». O etnónimo de Sorano é provavelmente usado – por extensão – como sinónimo de Marso, dada a proximidade geográfica entre a cidade de Sora e a região mársica (cf. PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 289). Sobre a importância da adivinhação e da magia para os Marsos, notícias importantes em Gélio (16.11.1-2).

7 Se se entende que a adivinhação é uma forma de comunicação entre o humano e o divino, as informações que o segundo transmitem ao primeiro podem não ser necessariamente relativas ao futuro (embora no *de divinatione* a adivinhação seja entendida principalmente como previsão do futuro, cf. e.g. a definição inicial de *div.* 1.1). Sobre esse problema, ver BOUCHÉ-LECLERQ 1879/82, vol. 1. p. 8 e GUILLAUMONT 1984, pp. 12-3.

8 SANTANGELO 2011, p. 38. Ver também PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 464; BEARD 1986, p. 41; SCHOFIELD 1986, p. 59.

9 Cf. TIMPANARO 1988, p. 369, nota 85.

10 Cf. GUILLAUMONT 2006, p. 69, nota 124.

11 Ver *infra*, pp. 189-90.

12 Isso poderia ser sugerido pela fórmula *postera vidento* que Cícero usa em *leg.* 2.20 ao prescrever as prerrogativas dos áugures (cf. *infra*, nota 17). Embora a fórmula faça parte de uma secção legislativa que se refere ao estado ideal, parece difícil supor que o Arpinate, mediante a personagem de Marco, atribuísse à tomada dos auspícios uma função preditiva se ela fosse inconcebível nos seus tempos, apesar de uma certa "iconoclastia" por parte dos membros do colégio (cf. GUILLAUMONT 2006, p. 69, nota 24). Com efeito, se a tomada dos auspícios tivesse perdido, por estatuto, qualquer característica preditiva, com que lógica Quinto insistiria tanto sobre os auspícios num discurso em que pretende demonstrar a previsibilidade do futuro? É certamente verdade que Quinto nunca fala de profecias em relação à tomada dos auspícios, mas também é verdade que em *div.* 1.105 atribui a Ápio Cláudio - isto é: um áugure

que porém era ignorada pelos áugures do tempo de Cícero. O que é certo é que Marco valoriza o augurato só no seu aspecto político: Rómulo - continua em *div.* 2.70 - estava provavelmente convencido do carácter divinatório do augurato quando fundou a cidade depois de ter tomado os auspícios, *auspicato*<sup>13</sup>; essa boa-fé, porém, não invalida o facto de ele se ter enganado. Se o augurato se conservou, foi por exigências políticas, de costume, de religião e, sobretudo, para se secundar a opinião do povo<sup>14</sup>.

A ideia é corroborada por meio dos exemplos dos cônsules Públio Cláudio e Lúcio Júnio, referidos, em *div.* 2.71. Marco, comentando um episódio referido por Quinto em *div.* 1.29, julga ter sido indispensável a punição aos dois cônsules, protagonistas do trágico desfecho da batalha de Drépano, por se terem embarcado mesmo que os auspícios não tivessem dado sinais favoráveis para a batalha naval. Também é lembrado o caso do cônsul Flamínio, que foi de encontro às tropas de Aníbal contrariando os auspícios, tendo depois morrido na lutuosa batalha do lago Trasimeno: este episódio tinha sido usado por Quinto, em *div.* 1.77, para comprovar a validade dos auspícios. O seu carácter probatório é negado por Marco, mediante o uso contrastivo de um exemplo tirado da história das guerras púnicas: Lúcio Emílio Paulo partiu para Canas sob auspícios favoráveis, mas isso não lhe poupou a morte. A argúcia da escolha dos exemplos revela, mais uma vez, o forte pragmatismo ciceroniano, que neste caso adquire uma faceta quase paradoxal. Por um lado, defende-se a necessidade de se aderir às obrigações religiosas romanas, mesmo quando isso não represente nenhuma facilitação para a actividade bélica, e logo para o estado: os cônsules que navegaram contra as prescrições augurais não deviam ter navegado; por outro lado, estigmatiza-se a inanidade de uma prática que não dá nenhuma garantia de sucesso. O facto de Flamínio ter conhecido a desgraça numa batalha que, atendendo aos auspícios, não deveria ter travado, é só areia

---

do colégio, não um áugure privado - uma autêntica profecia, com base na interpretação do *augurium salutis*, que, embora não sendo completamente assimilável a um *auspicium* (cf. CATALANO 1960, pp. 335-46 e supra, intr., nota 4), era uma prerrogativa augural (mas não é de excluir que o magistrado fosse responsável pela sua realização, cf. LINDERSKI 1986, p. 2223, nota 190). Concluo recordando que em *ad fam.* 6.6, ao descrever o seu método *predictivo*, embora não divinatório (cf. *debebit habere fidem nostra praedictio*), vale-se da comparação contrastiva com a disciplina augural, e usa as seguintes palavras: *Non igitur ex alitis volatu nec e cantu sinistro oscinis, ut in nostra disciplina est, nec ex tripudiis solistimis aut soniviis tibi auguror...*

13 É interessante notar a diferença entre a versão de Cícero e a de Lívio (1.6-7): o primeiro afirma que Rómulo fundou a cidade *auspicato*, o segundo diz que os *auspicia* foram tomados para decidir aquele *qui conditam* (scil. Roma) *imperio regeret* (1.6): a cidade já tinha sido fundada por Rómulo e Remo. As razões das diferenças podem ser devidas à vontade de Cícero de dar um valor primacial absoluto à figura de Rómulo em detrimento da do irmão (que também, conforme se depreende de Lívio, fundou a cidade). Um dado interessante emerge de *Cat.* 3.19: Cícero refere-se a uma estátua da loba capitulina que amamenta só Rómulo. Sobre esses problemas, ver HABINEK 1998, pp. 85-6. A fundação de Roma e os *auspicia* que a anteciparam é referida por Cícero em *resp.* 2.16; 2.51; *leg.* 2.33; *div.* 1.3; 1.107-108 (= Énio, *Ann.* 72-91 Skutsch); 2.70; *Vat.* 14. Outras informações em Plutarco (*Rom.* 10), que, porém, fala de um auspício adulterado, e Floro (*Ep. Ti. Liv.* 1.6).

14 Esta atitude ciceroniana é às vezes comparada com a ideia platónica de γενναῖον ψεῦδος (cf. *República* 414b-5d), cf. FARRINGTON 1965<sup>3</sup>, p. 209: «noble lie»; GOAR 1972, p. 43: «pious fraude»; GUILLAUMONT 1984, p. 57: «pieuse fraude»; KROSTENKO 2000, p. 374: «noble lie». Uma atitude parecida aparece em Varrão, *ant.* 7 Cardauns (=Agostinho, *civ. dei* 6.5). Ver SANTANGELO 2013, p. 29.

nos olhos; certamente foi o acaso, e não a adivinhação, que fez com que a interpretação dos auspícios coincidissem com aquilo que depois aconteceu. Prova disso é o facto de Lúcio Emílio Paulo ter conhecido a desgraça numa batalha para a qual, atendendo aos auspícios, deveria ter ido.

Em *div.* 2.74, Marco faz uma consideração que na linguagem moderna se diria 'reaccionária'. Para os romanos, mas não para os gregos, um sinal proveniente da parte esquerda do céu era, em condições normais, tido como um sinal favorável<sup>15</sup>. No caso dos *comitia*, porém, decidiu-se abrir uma excepção: quer que viesse da parte esquerda, quer que viesse da parte direita do céu, o sinal seria sempre considerado desfavorável. Pode-se facilmente imaginar que isso aumentava a possibilidade de haver o aparecimento de sinais impeditivos para a reunião ou suspensão das assembleias populares. A regra, diz Marco, foi introduzida a bem do estado, para que os indivíduos mais destacados - provavelmente os magistrados que tinham a prerrogativa de tomar os *auspicia* - pudessem intervir nos processos instaurados pelo povo, na aprovação das leis e na investidura de novos magistrados (cf. *quod quidem institutum rei publicae causa est, ut comitiorum vel in iudiciis populi vel in iure legum vel in creandis magistratibus principes civitatis essent interpretes*). Foi por essa utilização política, e não pelo seu valor preditivo, que a disciplina fulgural continuava a vigorar em Roma. Uma informação do mesmo tipo já tinha sido dada em *div.* 2.42-3. Aqui Marco, que provavelmente cita uma prescrição dos *libri augurales* (cf. *in nostris commentariis*), é ainda mais peremptório: não especifica a proveniência do sinal, pois basta haver trovões ou relâmpagos para a reunião da assembleia popular ser legitimamente impedida (cf. *Iove tonante fulgurante comitia populi habere nefas*), e é claro ao afirmar que os antepassados, com essa medida, quiseram limitar as reuniões comiciais.

A necessidade de se manter politicamente viva a instituição augural é prontamente acompanhada, no mesmo *div.* 2.74, pela refutação racional: «quem é que nega a existência de uma disciplina augural? Eu nego é a adivinhação», *quis negat augurum disciplinam esse? Divinationem nego*. Esta posição esclarece-se definitivamente em *div.* 2.75 (sobre o qual voltarei a debruçar-me infra [pp. 170-1; 184]): neste passo, Marco afirma partilhar a opinião do áugure Marcelo, que - ao contrário de Ápio Cláudio (o áugure de que fala Quinto em *div.* 1.105), pensava que o direito augural, constituído na base da crença na adivinhação, tinha sido mantido não pelo seu valor divinatório, mas sim *rei publicae causa*.

---

15 Cf. *div.* 2.82. As razões das diferenças talvez se prendam com a posição do oeste em relação ao ponto de observação. O áugure romano, durante a cerimónia que acompanhava a tomada dos auspícios, estava virado para sul e tinha o oriente à sua esquerda (cf. Varrão, *ling. Lat.* 7.7): é possível que tudo o que viesse de oriente fosse considerado bom, em virtude de uma significação ancestral ligada ao nascer do sol. Os gregos, pelo contrário, podia realizar as suas observações virado para norte, tendo logo o oriente à sua direita. Para mais informações, ver TIMPANARO 1988, pp. XXXVIII-IX e GUILLAUMONT 1985. O português 'sinistro' no significado de 'infausto' é o resultado da ressemantização já acontecida em latim do significado original do adjectivo *sinister* (o mesmo vale para *laevus*, cf. TIMPANARO 1988, p. XXXIX).

Os passos que foram até agora analisados remetem-nos para a produção ciceroniana dos anos 50. Na secção inicial do segundo livro do *de re publica*, Cícero – mediante a personagem de Cipião – dá muita importância à figura de Rómulo, apresentado como exemplo de génio político e militar. Rómulo - lemos em *resp.* 2.17 – na época das grandes conquistas territoriais, observava escrupulosamente aqueles auspícios que até no tempo de Cipião eram conservados, com grande vantagem para o estado (cf. *Tum, id quod retinemus hodie magna cum salute rei publicae, auspiciis plurimum obsecutus est Romulus*). Impossível não notar as parecenças com *div.* 2.70. O próprio Rómulo - continua o texto do *de re publica* - tinha fundado a cidade depois da tomada dos auspícios e, ao dar início a todas as questões de público interesse, cooptou um áugure para cada tribo, para que fosse assistido na interpretação dos sinais enviados pelos deuses. E ao falar da morte do *conditor*, depois de trinta e sete anos de reinado, Cipião recorda as duas aquisições mais importantes para o estado que os romanos devem ao seu primeiro rei: os auspícios e o senado, «fundamentos do estado», *firmamenta rei publicae* (cf. *resp.* 2.17: *Ac Romulus cum septem et triginta regnavisset annos, et haec egregia duo firmamenta rei publicae peperisset, auspicia et senatum, tantum est consecutus, ut cum subito sole obscurato non comparuisset, deorum in numero conlocatus putaretur*)<sup>16</sup>.

O mesmo espírito atravessa o texto do *de legibus*, obra que de momento atribuirei aos anos 50, mas sobre cujos problemas de datação - que em todo o caso não envolvem o passo que estou prestes a analisar - falarei em breve. Na secção legislativa do segundo livro (§§ 20-1), Cícero prescreve que os áugures prevejam o futuro mediante os sinais e os auspícios, e que cultivem a sua disciplina (cf. § 20: *signis et auspiciis postera vidento*<sup>17</sup>, *disciplinam tenento*). As prerrogativas que lhes atribui são muitas: eles farão prognósticos sobre os sacerdócios, os vinhedos, os salgueirais e a saúde do povo, farão prenúncias mediante os auspícios sobre as guerras e as deliberações do povo, verão com antecedência a ira divina, dando prescrições que todos deverão respeitar, distinguirão os

16 M.Sordi, num breve mas denso artigo de 1993 (SORDI 1993), nota que em *ad Att.* 1.18.3, de janeiro de 60, Cícero tinha já proposto uma bipartição dos dois *firmamenta reipublicae*, mas com uma diferença fundamental: não senado e auspícios, mas sim senado e a harmonia entre as classes sociais (cf. *Sic ille annus duo firmamenta rei publicae per me unum constituta evertit; nam et senatus auctoritatem abiecit et ordinum concordiam diiunxit*). A diferença, para a estudiosa italiana, poderia ser interpretada como uma tentativa de reacção à abolição das leis *Aelia et Fufia*: ao pôr a tónica sobre a importância dos auspícios, Cícero, mediante Cipião, relembra a importância daquilo que tinha sido suprimido. É porém de dizer que M.Sordi compara dois escritos de natureza muito diferente; não sei até que ponto será proveitoso tirar certas conclusões do confronto entre um escrito privado e o diálogo ciceroniano mais lido em Roma. Na minha opinião, a diferença explica-se muito mais facilmente com a desvalorização, fisiológica na personalidade de Cícero, do elemento religioso na comunicação privada (cf. cap. 5, passim). Mas a minha é só uma proposta alternativa, ainda para mais muito óbvia: M.Sordi suporta a sua tese com dados dignos de consideração e tratados com grande honestidade.

17 Aceito a correcção de *postea* para *postera* proposta na edição MOSER 1973<sup>1</sup>. Também a aceitam F.Guillaumont (GUILLAUMONT 2006, p. 219) e, com algumas dificuldades, J.Linderski (LINDERSKI 1986, p. 2149, nota 7). Parece difícil aceitar a conjectura *auspicia operam danto* da edição ZIEGLER 1974, que implicaria a correcção de *vidento*, cuja tradição não é problemática e, ademais, é um verbo de todo provável no léxico da observação augural (cf. LINDERSKI 1986, p. 2149, nota 7).



relâmpagos no céu, depois de este ter sido repartido em regiões<sup>18</sup>, manterão purificados a cidade, o campo e os templos. Todas as acções que o áugure declarar serem contrárias ao direito ou infaustas, ficarão sem efeito e serão invalidadas. A descrição das prerrogativas augurais conclui-se com uma forte injunção: *quique non paruerit, capital esto*, «todos os que não obedecerem sejam condenados à morte». Cícero confere grande prestígio também aos arúspices: por ordem do senado, os arúspices etruscos serão convocados para a análise de factos prodígios e portentos e a Etrúria iniciará a ciência aruspical os melhores dos seus habitantes. A sua função será a de realizar cerimónias de expiação aos deuses e purificar os efeitos dos relâmpagos e os lugares pelos relâmpagos atingidos.

Em *leg. 3.27* lemos uma declaração que resume a visão mais instrumentalmente política que Cícero tinha do aparato divinatório. *omnibus magistratibus auspicia et iudicia dantur: iudicia <ita> ut esset populi potestas ad quam provocaretur, auspicia ut multos inutiles comitiatus probabiles impedirent morae. Saepe enim populi impetum iniustum auspiciis di immortales represserunt*. «Atribui-se a todos os magistrados o poder de tomar os auspícios<sup>19</sup> e de instaurar processos: o poder de instaurar processos, para que haja uma autoridade popular à qual interpor recurso; o poder de tomar os auspícios, para que legítimos intervalos sejam um obstáculo para a reunião da assembleia popular. Com efeito, muitas vezes os deuses imortais reprimiram a injusta animosidade do povo<sup>20</sup>». A interpretação técnica é muito complicada. O *iudicium* magistratual, neste caso, deverá com toda a probabilidade ser entendido como uma fase preliminar ao *iudicium populi*: se o *iudicium* é dado aos magistrados para que se possa exercer a *provocatio* (cf. *ut esset populi potestas ad quam provocaretur*), é possível que o próprio *iudicium populi*, que à *provocatio* estava ligado<sup>21</sup>, não pudesse ter lugar sem a prévia autorização do *iudicium* magistratual<sup>22</sup>. Assim sendo, é

18 Geralmente, faz-se remontar a origem do significado de 'templo', *templum*, à operação de dividir o céu em regiões: *templum*, segundo uma etimologia comumente aceite, partilha o étimo com o o verbo grego τέμνω (e o seu derivado τέμνω, que quer dizer 'cortar'. Ver LINDERSKI 1982b, pp. 335-6, para uma discussão do problema e propostas alternativas.

19 Sobre a tomada dos auspícios enquanto prerrogativa magistratual, ver supra, intr., nota 4.

20 F.Guillaumont (GUILLAUMONT 1984, p. 55), assinala um passo do *pro Flacco* (15-8) que testemunha a preocupação do homem político para com as assembleias populares (cf. § 15: *Nullam enim illi nostri sapientissimi et sanctissimi viri vim contionis esse voluerunt*)

21 Sobre a relação entre a *provocatio* e o *iudicium populi*, ver os ainda válidos trabalhos de Th.Mommsen (MOMMSEN 1887/88, vol. 1, pp. 149-50; vol. 2, pp. 109-10; vol. 3, pp. 351-4; MOMMSEN 1899, pp. 163-71; 473-8). Um resumo dos enormes problemas ligados à jurisdição criminal no caso do *iudicium populi* em BAUMAN 2004<sup>2</sup>, pp. 10-1.

22 Cf. CERAMI 2008, p. 43: «Il rilievo *ut esset potestas* attesta, a mio avviso in modo inequivoco, che Cicerone adopera qui il termine *iudicium* nel peculiare significato, che potremmo forse considerare tecnico, di 'atto di incriminazione' o, se si vuole, di necessario, ma non sufficiente – rilevando, pur sempre, la *provocatio*, fondamentalmente correlata al divieto di *iudicare vel multa inrogare iniussu populi* [scil. o autor aqui cita Cícero, *dom. 45*] - presupposto processuale del '*iudicium populi*'. Ver também CRIFÒ 1964, p. 98: «...la condizione alla quale è sottoposto l'intervento popolare è che vi sia una preventiva presa di considerazione, una valutazione della pericolosità sociale, diciamo pure un'istruttoria perché si concluda con un non luogo a procedere da parte dell'organo magistratuale. Lo *iudicium* magistratuale rappresenta un presupposto (questo sembra voler dire Cicerone, allo scopo di 'limitare' il potere popolare) dell'*iudicium populi*; e d'altra parte, perché la partecipazione popolare possa essere concreta occorre che vi sia questo giudizio di plausibilità».

possível que – no estado ideal que Cícero quer teorizar no *de legibus*- o direito do povo de instaurar um processo legal esteja sujeito ao parecer (e à possível limitação) do poder magistratual. O que é certo é que os *auspicia*, neste passo, são considerados como uma arma política: o magistrado, mediante a tomada dos auspícios, pode estrategicamente explorar a possibilidade de anunciar um sinal considerado impeditivo para a reunião do comício, que é assim adiada<sup>23</sup>. Os deuses são apresentados como "colaboradores"<sup>24</sup> na gestão de um poder que, pela maneira como Cícero no *de legibus* o imagina, visa limitar a participação popular<sup>25</sup>. Em suma, o confronto entre o *de legibus* e do *de divinatione*, pelo menos até agora, revela-nos o forte pragmatismo ciceroniano em relação à adivinhação. Em todos os passos analisados, a importância que, em conformidade com o valor semântico actual do termo, diríamos ser 'religiosa', não é minimamente realçada. Nesse aspecto, pode-se afirmar que – no que diz respeito à avaliação política da adivinhação – não há substanciais diferenças entre os dois diálogos.

Mas existe uma secção, ou melhor, uma célebre secção do *de legibus* (a cuja análise foi propositadamente reservado o último lugar), que vem a complicar as coisas. Refiro-me a *leg.* 2.31-3, que passo a comentar. Em *leg.* 2.31, Cícero dá *in propria persona* a explicação mais eficaz do valor político do augurato: o maior e mais importante direito do estado romano é o augural. Marco não diz isso por ele próprio ser áugure, mas porque – na opinião dele - não pode senão ser assim. Se se investiga no âmbito do direito, não se pode senão concluir que não há prerrogativa maior que a de ter ingerência nas reuniões das assembleias populares ou nos conselhos convocados pelas mais altas autoridades civis e militares: o direito augural permite suspendê-los, se já começaram, ou anular o seu resultado, se já decorreram. Da mesma forma, não há nada mais importante que a faculdade de poder interromper um acto de estado que já está em curso: basta um áugure pronunciar a fórmula *alio die* para que a questão seja adiada. E não há nada mais magnífico que poder decidir que os cônsules abdicuem do seu cargo, tal como não há nada mais solene que decidir conceder ou não o direito a tratar com o povo; igualmente importante é a prerrogativa de revogar uma lei que foi sancionada ilegalmente: isso aconteceu em 99 com a lei Tícia, que foi revogada por decreto do

---

23 Isto leva a supor, com J.Linderski (LINDERSKI 1986, p. 2205), que Cícero se refira aqui aos *auspicia impetrativa*. Com efeito, se os *auspicia* eram uma arma política nas mãos dos optimates (não apenas no estado ideal do *de legibus*, como também no tempo passado, cf. *Saepe enim populi impetum iniustum auspiciis di immortales represserunt*), é muito mais condizente com essa ideia a possibilidade de "pedir" aos deuses auspícios desfavoráveis, do que esperar que os deuses os enviem.

24 Leia-se a observação de TIMPANARO 1988, p. LXXIX: «E sull'uso politico, più esattamente antipopolare, della divinazione, si torna a insistere nel *De leg.* III 27, con una frase resa più pungente dall'ironia (gli 'dei immortali' hanno spesso aiutato i buoni cittadini a impedire comizi nei quali sarebbe prevalso 'l'impeto ingiusto del popolo')».

25 Cf. LINDERSKI 1986, p. 2205: «One would expect that the magistrates were given the auspices in order to be able to perform their actions *auspicato*, with the approval of the gods. Quite on the contrary in Cicero's state they have the auspices primarily in order to impede *inutiles comitiatus* – this throws interesting light on Cicero's political preoccupations and expectations; he did not believe that even his ideal Rome would be free from popular demagogues».

colégio augural, e em 91, com a lei Lúvia<sup>26</sup>, ab-rogadas por decisão do cônsul e áugure Filipo<sup>27</sup>. Significativas as palavras com que esta secção do *de legibus* se encerra: *Nihil domi, nihil militiae per magistratus gestum sine eorum auctoritate posse cuiquam probari?* «O que há de mais solene que poder demonstrar que nada pode ser feito sem a autoridade dos áugures, nem em paz, nem em guerra nem nas magistraturas?». Como é evidente, e como nos relembra J.Linderski, Cícero neste passo não escreve na qualidade de nomoteta: o que ele faz é descrever a posição do áugure no estado<sup>28</sup>. A interpretação augural de um sinal alegadamente impeditivo dava ao colégio dos áugures – mas também a um só áugure, conforme sabemos do próprio Cícero (cf. o *unus augur* de leg. 2.31)<sup>29</sup> – o direito de intervir num grande numero de iniciativas públicas. Em suma, Cícero trata o augurato como uma função de estado para todos os efeitos.

O trecho não nos daria problemas particulares se não fosse pelos conteúdos dos §§ 32-3. É aqui que Ático pergunta a Marco o que ele pensa sobre a prática da adivinhação, uma vez que existe um grande desacordo no colégio augural (do qual o próprio Cícero faz parte), especialmente entre Gaio Marcelo e Ápio Cláudio: para o primeiro, os *auspicia* têm uma valência exclusivamente política, enquanto para o segundo a disciplina augural consente, de alguma forma, adivinhar o futuro (cf. *Age iam ista video fateorque esse magna. Sed est in conlegio vestro inter Marcellum et Appium optimos augures magna dissensio — nam eorum ego in libros incidi —, cum alteri placeat auspicia ista ad utilitatem esse rei publicae composita, alteri disciplina vestra quasi divinari videatur posse. Hac tu de re quaero quid sentias*).

A resposta de Marco é muito articulada. E muito complexa: *Egone? Divinationem, quam Graeci μαντικήν appellant, esse sentio, et huius hanc ipsam partem quae est in avibus ceterisque signis <quod> disciplinae nostrae. Si enim deos esse concedimus, eorumque mente mundum regi, et eosdem hominum consulere generi, et posse nobis signa rerum futurarum ostendere, non video cur esse divinationem negem. Sunt autem ea quae posui, ex quibus id quod volumus efficitur et cogitur. Iam vero permultorum exemplorum et nostra est plena res publica et omnia regna omnesque populi cunctaeque gentes, <ex> augurum praedictis multa incredibiliter vera cecidisse. Neque enim Polyidi neque Melampodis neque Mopsi neque Amphiarai neque Calchantis neque Heleni tantum nomen fuisset, neque tot nationes id ad hoc tempus retinuissent, ut Phrygum,*

26 Quer a lei Tícia quer a lei Lúvia estavam ligadas a projectos de reformas agrárias. Na verdade, Cícero manifesta alguma simpatia pela lei Lúvia pela boca das personagens do *de oratore*, enquanto aqui no *de legibus* a atitude parece ser diferente, mas ver GUILLAUMONT 1984, pp. 55-6 para uma lúcida explicação de uma contradição apenas aparente.

27 Sobre os problemas jurídicos ligados à ab-rogação das leis após iniciativa augural, ver supra, intr., nota 4.

28 Cf. LINDERSKI 1986, p. 2152: «Cicero does not legislate in this passage; he purports to describe the actual position of the augurs in the state». Análogo o parecer de J.Rüpke (RÜPKE 2005, p. 217): «Cette déclaration de Cicéron dans le *De legibus* n'est pas un programme, mais une description et – malgré sa partialité – une description exacte»

29 Sobre as prerrogativas do *unus augur*, algumas notícias e sugestões bibliográficas supra, intr., nota 4.

*Lycaonum, Cilicum maximeque Pisidarum, nisi vetustas ea certa esse docuisset. Nec vero Romulus noster auspicato urbem condidisset, neque Atti Navi nomen memoria floreret tam diu, nisi omnes hi multa ad veritatem admirabilia dixissent. Sed dubium non est quin haec disciplina et ars augurum evanuerit iam et vetustate et negligentia. Ita neque illi adsentior qui hanc scientiam negat umquam in nostro collegio fuisse, neque illi qui esse etiam nunc putat. Quae mihi videtur apud maiores fuisse duplex, ut ad rei publicae tempus non numquam, ad agendi consilium saepissime pertineret.*

«Perguntas o que eu penso? Eu penso que a adivinhação, a que os gregos chamam μαντική, existe, e em particular aquela sua vertente que tem a ver com os sinais preditivos dados pelas aves e outros sinais da nossa disciplina. Se, com efeito, concedemos que os deuses existem e que o mundo se rege pela sua inteligência, não vejo razões para negar a adivinhação. Existem, de facto, as coisas que eu referi, das quais não se pode senão concluir aquilo que queremos demonstrar. Sem dúvida, a história do nosso estado está repleta de numerosos exemplos, e a história de todos os reinos e todos os povos e todas as nações comprova que muitos factos miráveis realmente aconteceram, depois de terem sido preditos pelos augures. E na verdade a fama de Poliido, de Melampo, de Mopso, de Anfiarau, de Calcante, de Heleno não teria sido tão grande, nem esta técnica teria sido conservada entre tantos povos se a antiguidade não tivesse confirmado a veracidade das profecias. Nem o nosso Rómulo teria fundado a cidade depois de tomar os auspícios, nem o nome de Ato Návio teria resplandecido na memória durante tanto tempo, se todos eles não tivessem predito coisas extraordinariamente verídicas. Mas é indubitável que esta disciplina e técnica augural já desapareceu, por causa da acção do tempo e do descuido. Por isso, não concordo nem com aqueles que afirmam que o nosso colégio nunca possuiu tal ciência, nem com aqueles que entendem que ainda a possui. O que me parece é que entre os antigos a sua função foi dupla: tinha a ver não raro com decisões políticas, mas muito mais frequentemente com prescrições sobre o comportamento».

A primeira parte da declaração de *leg. 2.32* revela um ponto de vista oposto ao do Marco do *de divinatione*: a adivinhação existe. Além disso, os argumentos que ele utiliza para o demonstrar (*providentia, consensus omnium*) são os mesmos de que se vale Quinto, campeão da adivinhação. Também a opinião sobre o dissenso no seio do colégio augural é diferente. Como já vimos, em *div. 2.75* ele declara concordar com Marcelo, para o qual nunca existiu uma verdadeira técnica profética augural e o augurato, enquanto instituto divinatório, foi mantido só *rei publicae causa* (cf. *Equidem adsentior C. Marcello potius quam App. Claudio, qui ambo mei collegae fuerunt, existimoque ius augurum, etsi divinationis opinione principio constitutum sit, tamen postea rei publicae causa conservatum ac retentum*). Só na conclusão da sua resposta Cícero se aproxima da posição do Marco "político" do *de divinatione* (2.28; 2.70) e do conteúdo das declarações de *leg. 2.31* e 3.27: a ciência augural tinha a ver com normas de conduta (cf. *ad agendi consilium*), provavelmente

indicadas pelos deuses<sup>30</sup>, mas também – e não raro - tinha a função de resolver assuntos de interesse cívico-político.

A diferença de ponto de vista entre *leg. 2.32-3* e o segundo livro do *de divinatione* tem sido, de um modo geral, explicada de duas formas diferentes: segundo alguns, na altura da escrita do *de legibus*, o pensamento do Arpinate não era o mesmo que em 45/44<sup>31</sup>. Segundo outros, os pontos de vista antípodas explicam-se com as diferentes finalidades das duas obras: os objectivos do *de divinatione* são diferentes dos do *de legibus* e o ponto de vista adequa-se às diversas circunstâncias.<sup>32</sup> Eu aliar-me-ei à segunda interpretação, mas com um ajuste de ordem cronológica: a 'secção de *auspiciis leg. 2.31 ss.*'<sup>33</sup> (devo o uso da fórmula a R.Reitzenstein: «Abschnitt *de auspiciis* 31 ff»<sup>34</sup>) foi incorporada no diálogo numa fase posterior à primeira redacção da obra, mais precisamente em 44, isto é, logo a seguir à composição do *de divinatione*. Antes de argumentar sobre um dos problemas mais espinhosos dos estudos ciceronianos, não será inútil referir, sumariamente, alguns problemas de datação, tendo sobretudo em conta as sugestões de R.Reitzenstein (que defendeu a hipótese da inserção posterior de *leg. 2.31 ss.*) e os argumentos de P.L.Schmidt.

**β\_\_A data de *leg. 2.31-3*.** O plano de escrever o *de legibus* remonta certamente do último período dos anos 50. Houve algumas importantes tentativas de atribuir a composição deste diálogo a um período posterior, compreendido entre 46 e 43<sup>35</sup>, promovidas especialmente por dois elementos:

---

30 Sobre a possibilidade de as palavras *ad agendi consilium* serem referíveis à tomada dos auspícios enquanto meio de conhecimento da vontade e das prescrições divinas, ver a interpretação/paráfrase de R.J.Goar (GOAR 1972, p. 93): «Our ancestors believed in divination and most often employed it, legitimately, to determine the advisability of a proposed course of action...». Ver também a interpretação de S.Timpanaro (TIMPANARO 1988, p. LXXIX): «...nei tempi antichi la divinazione augurale fu usata per lo più in buona fede, per chiedere agli dèi consigli su da farsi...». Essas leituras podem ser confortadas com o que se lê em *leg. 3.43*, passo em que o Arpinate se refere a Júpiter com os epítetos de *consiliarius* e *administer* (cf. LINDERSKI 1982, p. 2206).

31 Cf. BÜCHNER 1964, p. 413; SCHMIDT 1969, p. 220; GUILLAUMONT 1984, pp. 138-40; GUILLAUMONT 2006, pp. 337-40; SCHOFIELD 1986, p. 63, nota 30.

32 Cf. PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 11, nota 6; KROYMANN 1975, p. 123; GOAR 1968, pp. 247-8; GOAR 1972, pp. 96-104; DÖRING 1978, p. 54; PAVIS D'ESCURAC 1981, p. 34; MANDEL 1984, p. 100; TIMPANARO 1988, pp. LXXVI-IX; SETAIOLI 2005, p. 246. Ver também a leitura de F.Santangelo (SANTANGELO 2011, pp. 40-1) segundo o qual as diferentes finalidades das duas obras terão influenciado as opções ciceronianas (cf. «...the general scope and purpose of the *De legibus* must be born in mind...»), mas não renuncia a uma análise diacrónica (cf. «The years that separate the beginning of the *De legibus* from that of the *De divinatione* were extremely intense to him»). Uma interpretação parecida já em LAMARRE 1901, vol. 1, p. 281: «Mais remarquez le long intervalle de temps qui s'est écoulé entre la publication du traité *de Lois* et celui-ci (*scil. o de divinatione*), remarquez aussi la différence des situations»;

33 É difícil estabelecer com exactidão os pontos em que o texto da possível inserção ciceroniana começa e acaba. Sugiro como extremos as palavras *Maximum autem...* de *leg. 2.31* e *...id si potero brevi.* de *leg. 2.34*. Isto, obviamente, - se se aceita a plausibilidade da hipótese da inserção - não exclui a possibilidade de Cícero ter feito outras pequenas intervenções, por forma a tornar o texto mais uniforme.

34 Cf. REITZENSTEIN 1893, p. 28.

35 O primeiro a enveredar por esse caminho foi J.Chapman em CHAPMAN 1741. A sua hipótese foi retomada, com argumentos diferentes, por E.A.Robinson (ROBINSON 1940, p. 530; ROBINSON 1943 p. 112; ROBINSON 1946, pp. 321-22), que situa o diálogo entre dezembro de 44 e maio de 43; M.Ruch (RUCH 1949, pp. 11-21; RUCH 1958,

- o facto de o *de legibus* não ser indicado no elenco das obras já realizadas que Cícero insere no preâmbulo ao segundo livro do *de divinatione*. Este dado, como veremos, indica que o diálogo não tinha sido publicado em 45/44 (data de publicação do *de divinatione*), mas não necessariamente que não tinha sido escrito;
- uma carta a Varrão do começo de 46, *ad fam.* 9.2.5, em que Cícero fala dos seus estudos sobre o estado, os costumes e as leis (cf. *si nemo utetur opera, tamen et scribere et legere πολιτείας et, si minus in curia atque in foro, at in litteris et libris, ut doctissimi veteres fecerunt, gubernare rem publicam et de moribus ac legibus quaerere*). Também neste caso, não há elementos decisivos para se afirmar que só em 46 Cícero tenha começado a escrever o *de legibus*. Parece porém sensato supor que *ad fam.* 9.2.5 indique que Cícero programava voltar a trabalhar sobre o texto do diálogo começado no final da década de 50;

P.L.Schmidt, num trabalho publicado em 1969, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze*<sup>36</sup>, com argumentos muito importantes situa a composição do *de legibus* no final dos anos 50<sup>37</sup>. Não pode ser anterior a 53/52 por uma razão muito óbvia: Cícero foi eleito áugure nesse mesmo período<sup>38</sup>, e no *de legibus* refere-se explicitamente à sua função (cf. *leg.* 2.31). O confronto que o estudioso alemão propõe entre o *de legibus*, o *de oratore* - certamente completado em novembro de 55<sup>39</sup> - e o *de re publica* - certamente de 51<sup>40</sup> - leva-nos a considerar em via quase definitiva o final dos anos 50 como período de composição do *de legibus*. Não estarei aqui a analisar a questão, para a qual remeto para a leitura do trabalho de P.L.Schmidt e o óptimo quadro sinóptico oferecido por E.Rawson num importante artigo vindo à luz em 1973, em *ANRW (The Interpretation of Cicero's 'De legibus'*<sup>41</sup>). Limito-me a assinalar os elementos que, na minha opinião, sugerem com força uma datação próxima do fim dos anos 50:

- o facto de Marco se dizer ocupado pelos negócios de estado (cf. e.g. *leg.* 1.8: *Intellego equidem a me istum laborem [scil. o de escrever uma obra historiográfica] iam diu postulari, Attice. Quem non recusarem, si mihi ullum tribueretur uacuum tempus et liberum.*

---

pp. 117-41), que o situa em 46.

36 = SCHMIDT 1969.

37 Houve, contudo, importantes tentativas de propor uma datação tardia posteriormente ao trabalho de P.L.Schmidt (cf. BROŽEK 1982, pp. 260-1; GRILLI 1990; GRILLI 2005, p. 126)

38 Sobre o augurato de Cícero, ver *supra*, intr., nota 4.

39 Em *ad Att.* 4.13.2, de meados de novembro de 54, Cícero dá autorização a Ático para transcrever os livros do *de oratore*, sobre os quais diz trabalhado muito e com dedicação. Em *ad fam.* 1.9.23, dos últimos meses de 54, o *de oratore* é descrito como um produto já acabado. Cícero voltará a falar sobre o seu diálogo em *ad Att.* 13.19.4, de junho de 45.

40 Sobre a data do *de re publica*, ver *supra*, cap. 6, nota 1.

41 = RAWSON 1973.

*Neque enim occupata opera neque impedito animo res tanta suscipi potest: utrumque opus est, et cura uacare et negotio.* Este passo remete para a atmosfera evocada por *div. 2.3: adnumerandi sunt sex [scil. livros] de re publica, quos tum scripsimus, cum gubernacula rei publicae tenebamus*): na última parte da sua produção literária, Cícero dá indicações contrárias, pois dedica-se à filosofia precisamente porque estava livre dos empenhos políticos (cf. *nat. deor. 1.7: Nam cum otio langueremus et is esset rei publicae status, ut eam unius consilio atque cura gubernari necesse esset*; *div. 2.6: Ac mihi quidem explicandae philosophiae causam attulit casus gravis civitatis, cum in armis civilibus nec tueri meo more rem publicam nec nihil agere poteram, nec quid potius, quod quidem me dignum esset, agerem reperiebam.*). Objectar-se-á que no último período da sua vida Cícero também estava politicamente muito atarefado: a produção das *Philippicae* (quatorze discursos entre 2 de setembro de 44 e 21 de abril de 43) testemunha uma actividade febril. Não se pode porém esquecer que, em *leg. 1.11*, Ático recorda que Marco está muito empenhado não apenas em actividades políticas, como também na actividade forense (cf. *Quod sustinere cum uel summa senectus posse uideatur, nullam tibi a causis uacationem uideo dari*)<sup>42</sup>. Ora, essa consideração remete directamente para os anos 50, mais precisamente para o período compreendido entre 56 e 52, que foi o mais intenso da carreira de advogado do Arpinate<sup>43</sup>: foi nesse intervalo que ele, enquanto advogado de defesa, pronunciou um número extraordinariamente elevado de discursos.

Voltando ao empenho político, podemos observar que ele é descrito em termos muito semelhantes em *de or. 1.1*; o passo é muito significativo porque evidencia a importância do *otium* como momento de produção literária: mesmo que apenas nos pequenos momentos de tempos livre, Cícero não quer renunciar a escrever (cf. *Sed tamen in his vel asperitatibus rerum vel angustis temporis obsequar studiis nostris et quantum mihi vel fraus inimicorum vel causae amicorum vel res publica tribuet oti, ad scribendum potissimum conferam*). Essa

42 Para A.R.Dyck (DYCK 2004, p. 6) esse dado constitui um indício contra a datação tardia: «...he surely would not have found the time to write at least five books *de legibus*». (sobre o número total dos livros do *de legibus*, muito útil a reconstrução de G.dePlinval [PLINVAL 1959, pp. LIII-VIII. Ver também SCHMIDT 2001). O argumento do estudioso norte-americano, na minha opinião, não é decisivo: se é verdade que a inactividade política dos anos 46-44, em conjunto com a morte da filha Túlia, foi uma condição determinante para a produção filosófica desse período, também é verdade que Cícero tinha uma enorme capacidade de aproveitar os tempos mortos, tanto é que conseguiu escrever os *topica* numa viagem de barco que o levava a Roma. O próprio *de oratore* foi escrito em circunstâncias muito atribuladas (cf. e.g. a agitada situação posterior ao regresso do exílio em que se produziram os discursos de 56, o *in Pisonem* de 55, que também surgiu num contexto politicamente muito problemático. Sobre estes aspectos, ver COURBAUD 1957<sup>2</sup>, vol. 1, p. VII). Além disso, não se esqueça que o *de officiis* foi escrito em pouco tempo, no último período de 44, não sendo de excluir que o autor tenha prolongando os trabalhos sobre a obra até 43 (cf. supra, cap. 6, nota 64 e FEDELI 1973, pp. 417-9). Na minha opinião, a referência aos empenhos políticos e forenses, no *de legibus*, vale apenas como indicador temporal, e não como indicador da "disponibilidade de tempo".

43 Sobre esse ponto, ver RUCH 1956

ideia também é evocada em *leg.* 1.13, em que Ático pede a Cícero que aproveite o tempo livre, ainda que escasso, para a escrita de uma obra sobre o direito civil (cf. *Quin igitur ista ipsa explicas nobis his subsicivis, ut ais, temporibus, et conscribis de iure ciuili subtilius quam ceteri?*). A proximidade entre os dois passos é também linguística: cf. o *angustiis temporis* de *de or.* 1.1 e o *subsicivis... temporibus* de *leg.* 1.13;

- as remissões para o texto do *de re publica*, que levam razoavelmente a supor que existia uma continuidade cronológica imediata entre os dois escritos (cf. 1.15: *quoniam scriptum est a te de optimo rei publicae statu, consequens esse uidetur ut scribas tu idem de legibus*; 2.23: *An censes, quom in illis de re publica libris persuadere videatur Africanus, omnium rerum publicarum nostram veterem illam fuisse optumam, non necesse esse optumae rei publicae leges dare consentaneas?* [Estes dois passos são um forte indício do projecto ciceroniano de integrar o *de re publica* com o *de legibus*]; *leg.* 1.20 (*Quoniam igitur eius rei publicae, quam optumam esse docuit in illis sex libris Scipio, tenendus est nobis et seruandus status*); e 1.27 (*Neque enim omnia sunt huius disputationis ac temporis, et hunc locum satis, ut mihi uidetur, in iis libris quos legistis, expressit Scipio*); 3.4: *quaeque de optima re publica sentiremus, in sex libris ante diximus*; 3.12-3: *Haec est enim quam Scipio laudat in illis libris... Atqui pleraque sunt dicta in illis libris, quod faciendum fuit quom de optuma re publica quaereretur*; 3.32: *Sed haec et nunc satis, et in illis libris tractata sunt diligentius*; 3.38: *Sed ego, etsi satis dixit pro se in illis libris Scipio*)<sup>44</sup>.
- a reflexão sobre a historiografia enquanto género literário no *de legibus* ocupa um lugar central. Em *leg.* 1.5 faz-se uma consideração de tipo teórico: quer Quinto quer Marco concordam sobre as diferenças entre os poemas e as obras de história. Os primeiros têm em vista a *delectatio*, enquanto as segundas se concentram sobre a *veritas* (cf. [Quintus loq.]: *Intellego te, frater, alias in historia leges obseruandas putare, alias in poemate*. [Marcus loq.]: *Quippe cum in illa ad ueritatem, Quinte, <quaeque> referantur, in hoc ad delectationem pleraque; quamquam et apud Herodotum patrem historiae et apud Theopompum sunt innumerabiles fabulae*). Isto, porém, não quer dizer que a obra historiográfica, para ser tal, deve renunciar a uma dignidade artística, pois em *leg.* 1.5, mediante a personagem de Ático, Cícero recorda o que ele próprio julga sobre a historiografia: a obra historiográfica é a obra

44 Como veremos daqui a pouco, é possível que alguns dos passos aqui citados pertençam a uma parte da obra que foi escrita posteriormente. Mas mesmo que tenha sido assim, o valor probatório das referências ao texto do *de re publica* não seria reduzido: ao completar o diálogo com uma inserção tardia, Cícero poderá ter procurado recuperar o espírito que promoveu a primeira redacção. Veremos esses problemas muito em breve.



retórica por excelência (cf. *ut tibi quidem uideri solet, unum hoc* (scil. o género historiográfico) *oratorium maxime*). Ático entende que Roma tem todas as características para igualar os gregos nesse aspecto, e que deverá ser Marco a levar a cabo essa tarefa (cf. *ibidem*: *Sic enim putant, te illam tractante effici posse, ut in hoc etiam genere Graeciae nihil cedamus*). Que a questão preocupasse muito o Cícero dos anos 50 é sugerido pelo segundo livro do *de oratore*, no qual, §§ 52-7, Cátulo e António fazem uma atenta reflexão sobre a diferença entre a historiografia romana, cujo estilo ainda era substancialmente analístico, e a grega, que beneficiava do contributo dos oradores (cf. e.g. § 55: *Minime mirum," inquit Antonius "si ista res adhuc nostra lingua inlustrata non est; nemo enim studet eloquentiae nostrorum hominum, nisi ut in causis atque in foro eluceat; apud Graecos autem eloquentissimi homines remoti a causis forensibus cum ad ceteras res inlustris tum ad historiam scribendam maxime se applicaverunt*). A estes casos, não se pode senão acrescentar *resp.* 2.33, em que Lélío reconhece a obscuridade da história romana das origens: de Anco Márcio, por exemplo, só se conhece a mãe, mas não há notícias do pai (cf. *sed obscura est historia Romana, siquidem istius regis matrem habemus, ignoramus patrem*). Mas também há um elemento externo à obra que nos sugere que essa preocupação ciceroniana seja típica dos anos 50: em *ad fam.* 5.12 (*ad Lucceium*) de junho de 56<sup>45</sup>, o Arpinate faz uma metódica exposição das suas teorias historiográficas<sup>46</sup>;

- Pompeio, que morreu em setembro de 48, no diálogo figura como ainda estando em vida (cf. *praes. leg.* 1.9; 3.22). O dado não pode ser subestimado: apesar de, em *ad Att.* 11.6.5, de 27 de novembro de 48, a morte de Pompeio ser comentada quase sem emoção, *div.* 2.22 demonstra-nos que o Arpinate sentia uma certa comoção em relação ao evento (cf. *An Cn. Pompeium censes tribus suis consulatibus, tribus triumphis, maximarum rerum gloria laetaturum fuisse, si sciret se in solitudine Aegyptiorum trucidatum iri amisso exercitu, post*

45 Esta carta foi objecto de uma feconda análise por parte de R.Reitzenstein (REITZENSTEIN 1906, pp. 84-91); o estudioso alemão considerava-a a síntese perfeita do debate antigo sobre a monografia e a história contínua.

46 Estes paralelos, na minha opinião, têm um valor probatório muito superior ao de *ad Att.* 16.13b.2, de novembro de 44 (cf. *ardeo studio historiae (incredibiliter enim me commovet tua cohortatio) quae quidem nec institui nec effici potest sine tua ope. Coram igitur hoc quidem conferemus*): esta carta leva a concluir que Ático em 44, exortava Cícero à composição de uma obra historiográfica, tal como faz no *de legibus*. Isso, para E.A.Robinson (ROBINSON 1940, p. 530), pode ser um argumento em prol da datação tardia de todo o *de legibus*. Não se pode porém esquecer que o texto da carta não denota aquela atenção pela historiografia enquanto género literário, que é certamente típica dos anos 50, tal como é dos anos 50 a reflexão sobre a osmose entre retórica e historiografia (cf. SCHMIDT 1969, p. 121: «...orator perfectus als potentieller Historiker»). Além disso, a reflexão sobre a historiografia acompanha o pensamento de Cícero pelo menos desde o fim dos anos 60 (cf. *ad Att.* 1.19.10 [15 de março de 60] 2.6.2 [abril de 59], cf. HALLWARD 1931, pp. 222;224; ver também BÜCNHER 1939 para outros testemunhos): isso indica que o interesse pela historiografia, em si, é um factor de importância genérica, que só pode adquirir o valor de indicador temporal à luz de algumas características específicas e peculiares, que - na minha opinião - são as que emergem do confronto entre o *de legibus* e as obras ou cartas dos anos 50 aqui assinaladas.

*mortem vero ea consecutura, quae sine lacrimis non possumus dicere?*). Isso sugere que, muito provavelmente, o autor teria assinalado a morte de Pompeio, se ela já tivesse ocorrido na altura em que o diálogo foi escrito: nem Cícero, nem o leitor poderiam ficar indiferentes perante o facto. Além disso, a maneira como Ático fala de Pompeio, em *leg.* 1.8 (cf. *Sunt enim maxumae res in hac memoria atque aetate nostra; tum autem hominis amicissimi Cn. Pompeii laudes inlustrabit* [scil. Marco, se decidir escrever uma obra historiográfica]), parece referir-se à extraordinária importância que o homem político adquiriu precisamente em 52, ano em que, a partir de março, foi cônsul *sine collega*<sup>47</sup> (cf. Asconio, *in orat. pro Mil.* 37)<sup>48</sup>

Segundo P.L.Schmidt, a escrita do *de legibus* foi interrompida por causa da partida de Cícero para a Cilícia, região de que o Arpinate foi governador em 51<sup>49</sup>. Isso explica porque o diálogo não se encontra referido no catálogo de *div.* 2.3-4, em que Cícero só insere referências a livros completados (à excepção do *de fato*, sobre cuja edição, porém, se manifesta esperançoso, cf. *div.* 2.3: *quibus* [aos livros de *divinatione* e *de natura deorum*] *ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satisfactum toti huic quaestioni*). Mas há uma possibilidade que talvez P.L.Schmidt exclua com demasiada convicção: Cícero ter voltado a trabalhar sobre o texto do *de legibus* no último período da sua carreira de escritor. Para o estudioso alemão, o tema tratado no diálogo era já obsoleto nos anos 40<sup>50</sup>. F.Cancelli<sup>51</sup>, na sua edição do *de legibus*, concorda com a opinião de P.L.Schmidt.: no novo clima instaurado pela *dominatio* cesariana, em que a legalidade tinha sido de facto subvertida, uma obra de carácter legislativo, que desse bases teóricas ao *optimus status reipublicae*, seria anacrónica. Mas é precisamente a dissolução do sistema imputável a César que pode ter dado o impulso à edição de um diálogo deixado durante muitos anos abandonado: A.Grilli – ainda que partindo de uma posição que eu não partilho (ele data todo o *de legibus* de 46/45) – assinala que precisamente depois de Tapso Cícero pode ter tentado «la formulazione di una costituzione unitaria nel *de legibus*, che vincoli tutti e non sia facilmente modificabile con la rogazione di nuove leggi»<sup>52</sup>. Não há provas de uma ocorrida publicação do *de legibus* antes da morte de Cícero<sup>53</sup>. Mas daqui a supor que o autor nunca mais tenha voltado a trabalhar nele, tendo

47 Sobre esse aspecto, ver RUCH 1956, p. 125 e ROBINSON Algumas considerações também em PLINVAL 1959, p. IX, nota 1.

48 Outros testemunhos indicados em GRUEN 1995<sup>2</sup>, p. 153, nota 136.

49 Os testemunhos principais sobre o proconsulado de Cícero são: *ad fam.* 3. 2.1; *div.* 1.2; *Phil.* 9.34. Plutarco, *Vida de Cícero* 36.1.

50 Cf. SCHMIDT 1969, pp. 289-92.

51 CANCELLI 2008<sup>3</sup> p. 8.

52 GRILLI 2005, p. 126.

53 Um dos elementos que mais alimentam a hipótese da não-publicação é a ausência de um preâmbulo, que Cícero - muito provavelmente - tinha o hábito de acrescentar só no fim da obra (cf. *ad Att.* 16.6.4 e supra, intr., nota 1, sobre

em vista uma publicação, já vai um passo longo.

A hipótese de uma revisão posterior à primeira redacção dos anos 50 foi avançada por R.Reitzenstein, em 1893 (*Drei Vermutungen zur geschichte der römischen litteratur*<sup>54</sup>). Essa revisão, para o estudioso alemão, articulou-se em duas fases, a seguir às quais o *de legibus* foi publicado, com alguma pressa e por razões políticas<sup>55</sup>. R.Reitzenstein (daqui em diante R.R.) depois de constatar a diferença - inegável - entre o primeiro e os outros dois livros do *de legibus*<sup>56</sup>, supõe que as partes filosóficas do diálogo, das quais se destacam os §§ 18-63 do primeiro livro, revelem a marca d'água de uma intervenção posterior à primeira fase de redacção de 52<sup>57</sup>. Essa intervenção, segundo R.R., terá sido feita na primavera de 45. Porquê nesse período? Porque é nesse período que o Arpinate se preparava para trabalhar, ou já trabalhava, na escrita do *de finibus*<sup>58</sup> e das *Tusculanae*<sup>59</sup>: nestas obras o autor trata do tema do direito natural e de problemas éticos de uma forma muito parecida com a do primeiro livro do *de legibus*. As semelhanças entre os três escritos justificariam assim a hipótese de uma proximidade cronológica. Não será esta a sede mais apropriada para se analisar pormenorizadamente o problema. Limito-me a assinalar alguns paralelos que me parecem significativos do ponto de vista das similitudes textuais:

*leg. 1.52: Sed videtisne quanta series rerum sententiarumque sit (scil. o problema da virtude como bem supremo), atque ut ex alio alia nectantur? Quin labebar longius, nisi me retinuissem... Ad finem bonorum, quo*

---

o *volumen prooemiorum*). J.Keyes (KEYES 1937, p. 404), nota porém que as *partitiones oratoriae* também são desprovidas de preâmbulo. O estudioso norte-americano imputa essa semelhança ao facto de as duas obras terem sido escritas no mesmo período. Sobre a data das *partitiones*, ver *supra*, cap. 4.

54 = REITZENSTEIN 1893.

55 Cf. REITZENSTEIN 1893, p. 31. As razões políticas, como veremos ao longo do texto, são de associar à hostilidade para com António.

56 A discussão do primeiro livro baseia-se numa concepção absoluta do direito natural, enquanto o segundo e o terceiro livro analisam problemas de direito positivo, ligados obviamente à realidade histórica romana. A discrepância entre o primeiro livro e os outros dois (cf. DYCK 2004, p. 239: «odd dichotomy») reside principalmente no facto de os dois termos da discussão não terem um *trait d'union* visível (cf. ARICÒ ANSELMO 1983, p. 665: «...frattura di carattere logico tra il *ius* cui si riferisce il primo libro e le *leges* cui si riferiscono gli altri due...»). Sobre as diferenças entre os dois livros, ver a atentíssima análise de G.Aricò Anselmo (ARICÒ ANSELMO 1983, pp. 665-703). Notícias importantes também em MEHL 1999, p. 141 e FARRELL 2001, p. 24. P.L.Schmidt (SCHMIDT 1969, pp. 237-8) admite a discrepância, mas - tudo considerado - reconhece que existe uma certa linearidade na exposição dos conteúdos (cf. p. 238: «kontinuierliche Gedankenfolge»). Uma argumentação parecida com a de P.L.Schmidt em MOATTI 1997, pp. 294-5.

57 G.Lazić (LAZIĆ 1901, pp. 13-4) concorda com a leitura de R.Reitzenstein «...quod Reitzensteinus efficit libri primi praecipuam partem serius et ex alio fonte a Cicerone additam esse, mihi verisimile esse videtur». A proposta de R.Reitzenstein influenciou outros trabalhos além do de G.Lazić, pois algumas das suas intuições reencontram-se, ora de uma forma, ora de outra, em numerosos estudos sobre o *de legibus* (cf. e.g. LAUDIEN 1911; LÖRCHER 1913; BÜCHNER 1961).

58 Em março de 45, o plano de escrever o *de finibus* já tinha sido esboçado (cf. *ad Att.* 12.12.2); em julho de 45, Cícero parece ter já pronta a versão definitiva, que entrega ao dedicatário da obra Bruto (cf. *ad Att.* 13.23.2). Relembro que o *de finibus* é indicado por Cícero no catálogo do preâmbulo ao segundo livro do *de divinatione* (cf. *div.* 2.2).

59 As *Tusculanae* situam-se entre o *de finibus* e o *de natura deorum* (cf. *div.* 2.2-3; nota anterior para a data do *de finibus*; *supra*, intr., nota 1, para a data do *de natura deorum*). É certo que entre maio e junho de 45, o Arpinate já estava a trabalhar, ou a preparar concretamente, os trabalhos de escrita (cf. *ad Att.* 13.31.2 [28 de maio]; *ad Att.* 13.32.2 [29 de maio]; *ad Att.* 13.33.2 [2 de junho]). A dia 18/19 de maio, a primeira *Tusculana* já tinha sido completada (cf. *ad Att.* 15.2.4).

*referuntur et quoniam a<pi>scendi causa sunt facienda omnia, controuersam rem et plenam dissensionis inter doctissimos sed aliquando tam<en> iudicandam.*

*fin. 1.11: quid est enim in vita tantopere quaerendum quam cum omnia in philosophia, tum id, quod his libris quaeritur, qui sit finis, quid extremum, quid ultimum, quo sint omnia bene vivendi recteque faciendi consilia referenda, quid sequatur natura ut summum ex rebus expetendis, quid fugiat ut extremum malorum?qua de re cum sit inter doctissimos summa dissensio, quis alienum putet eius esse dignitatis, quam mihi quisque tribuat, quid in omni munere vitae optimum et verissimum sit, exquirere?*

*Tusc. 5.83: Et quoniam videris hoc velle, ut, quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidi.*

Nos três passos, refere-se explicitamente o dissenso em relação aos termos extremos do bem e em dois casos aparece o superlativo *doctissimus* (cf. *leg. 1.52: dissensionis inter doctissimos; fin. 1.11: inter doctissimos summa dissensio; Tusc. 5.83: dissentientium philosophorum*). As opções lexicais ciceronianas permitem acrescentar ao elenco outro passo, retirado de outra grande obra da segunda metade dos anos 40: *nat. deor. 1.1 (De qua [cum] tam variae sint doctissimorum hominum tamque discrepantes sententiae...; o ablativo qua refere-se à quaestio de natura deorum)*. Particularmente significativo é o entusiasmo que Marco revela em *leg. 1.52*: quase a contragosto se coíbe de falar de problemas éticos. Isso sugere que o seu interesse por certos problemas era muito vivo, e não é ilegítimo supor que esse interesse seja de referir a 45, ano em que a discussão ética adquire a sua forma mais madura com o *de finibus*<sup>60</sup>. R.R., ainda que com muita cautela, deixa em aberto a possibilidade de o *de finibus* ter sido já escrito na altura da redacção de *leg. 1.18-63*<sup>61</sup>. Mas ao aderir-se à hipótese da inclusão, penso ser razoável supor que a resposta de Quinto, em *leg. 1.57 (licebit alias: futuro do indicativo)*, que R.R. também assinala<sup>62</sup>, se refira a um produto ainda não acabado. Ademais, R.R. vê uma referência aos *Academica*<sup>63</sup>, compostos no mesmo período que o *de finibus*<sup>64</sup>, nas palavras de *leg. 1.54*:

60 Cf. também LAZIC 1901, p.20: «Haec quoque verba libri de Fin. 1,11 adhaerescere videntur».

61 Cf. REITZENSTEIN 1893, p. 26.

62 Cf. REITZENSTEIN 1893, p. 26.

63 Cf. REITZENSTEIN 1893, p. 27.

64 As diferentes versões dos *Academica* ocuparam Cícero desde pelo menos abril de 45 (cf. *ad Att. 12.44.4*, de 13 de maio, em que a primeira versão já figura como completa). A dia 10 de julho, Cícero já completou a última versão e encontra-se a corrigir os erros dos copistas (cf. *ad Att. 13.23.2*). A dia 13 de julho, os trabalhos estão finalmente e

ao referir-se a Antíoco, Marco diz que explicará em breve se concorda plenamente com ele ou não (cf. *Vir iste fuit ille <quidem> acutus et prudens, et in suo genere perfectus mihi, ut scis, familiaris, cui tamen ego adsentiar in omnibus necne, mox uidero*). O estudioso alemão vê nestas palavras uma referência à doutrina gnoseológica do Ascalonita, que como é sabido, será exposta ao pormenor nos *libri Academici*, nos quais a personagem de Marco interpretará o papel do adversário dos argumentos antioquinos<sup>65</sup>.

Veja-se agora outro paralelo:

*leg. 1.33: Atque hoc in omni hac disputatione sic intellegi uolo, quo<m> dicam naturam [esse]; tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi exstinguantur a natura dati, exorianturque et confirmentur uitia contraria.*

*fin. 5.19: quorum (scil. coisas primárias, segundo a natureza) similia sunt prima in animis quasi virtutum igniculi et semina.*

*Tusc. 3.2: Nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravati sic restinguimus, ut nusquam naturae lumen appareat.*

Nos três passos, fala-se de elementos germinais, instilados no homem pela natureza, como que faíscas (*igniculi*), que indicam o justo comportamento a ter (A.R.Dyck fala de «ethical path»<sup>66</sup>). Em *leg. 1.33* e *Tusc. 3.2*, esses factores seminais estão sujeitos a corrupção e depravação<sup>67</sup>. Ao elenco pode-se acrescentar *fin. 5.43*, em que o termo *igniculus* é substituído por *scintilla* (cf. *in pueris virtutum quasi scintillas videmus, e quibus accendi philosophi*

---

definitivamente completos, tanto é que Cícero pode enviar a Varrão os seus «quatro exortadores não propriamente discretos» (cf. *ad fam.* 9.8, sobre a qual algumas notícias infra, pp. 180-1). A escrita dos *Academica* foi sem dúvida a que mais manteve ocupada a mente de Cícero, como demonstra o número excepcionalmente elevado de referências que a eles faz nas cartas.

65 E.Ciaceri (CIACERI 1941, tomo 2, p. 188) também vê um parentesco entre *leg. 1.52* e os temas tratados no *de finibus* e nos *Academica*. No entanto, ele atribui esta secção do *de legibus*, tal como todo o diálogo, ao ano 52, preferindo pensar que nesse período o pensamento ciceroniano já se ocupava de problemas que trataria mais tarde e mais aprofundadamente. Ver também PLINVAL 1959, p. IX, nota 1.

66 DYCK 2004, p. 156.

67 O termo *igniculus* aparece também em *ad Att.* 12.1, de novembro de 46: um período muito próximo da data que R.R. conjectura para a segunda revisão do *de legibus*. É porém de dizer que neste caso *igniculus* é usado não no âmbito da discussão de um problema ético, mas sim no seu significado literal de 'chama pequena' (cf. *sed quod scribis 'igniculum matutinum <γεροντικόν>', γεροντικώτερον est memoriola vacillare*, «mas quando escreves 'uma pequena chama matinal sugere idade avançada', <respondo-te que> a memória que vacila o sugere ainda mais»). Por essas razões, nenhum valor indiciário lhe pode ser atribuído.

*ratio debet, ut eam quasi deum ducem subsequens ad naturae perveniat extremum).*

Existe outro importante paralelo, que porém não tem a ver directamente com questões de ética. Em *leg.* 1.24, lemos que não há outra espécie, além da humana, que tenha alguma noção de deus, e entre os próprios homens, não há povo tão manso ou tão selvagem que não saiba que é conveniente ter um deus, embora possa ignorar qual (cf. *Itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem haberi deum deceat, tamen habendum sciat*). Este conceito ocupa um lugar importante na reflexão ciceroniana dos anos 45/44: como já vimos, na primeira *Tusculana* é apresentado em termos quase idênticos e é utilizado no *de divinatione* para explicar a difusão universal da adivinhação:

*Tusc.1.30: Ut porro firmissimum hoc adferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio (multi de diis prava sentiunt —id enim vitioso more effici solet — omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur, nec vero id conlocutio hominum aut consessus efficit, non institutis opinio est confirmata, non legibus; omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est) —quis est igitur, qui suorum mortem primum non eo lugeat, quod eos orbatos vitae commodis arbitretur?*

*div. 1.1: Gentem quidem nullam video neque tam humanam atque doctam neque tam immanem tamque barbaram, quae non significari futura et a quibusdam intellegi praedicique posse censeat.*

A estes dados pode-se acrescentar que em *leg.* 1.38, passo lacunoso que tem fortíssimas implicações exegéticas que serão referidas em breve, Cícero, *in propria persona*, "põe a mordaça" à Academia de Carnéades e Arcesilau, impedindo-lhe de dar o seu contributo à discussão: Marco pede-lhe que fique calada, porque, se invadir o espaço da discussão, fará abalar todas as premissas (cf. *Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ut sileat. Nam si inuaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita uidentur, nimias edet ruinas. Quam quidem ego placare cupio, submouere non audeo \*\*\**). Bastará, de momento, referir comentário de C.Lévy: «De cette Nouvelle Académie Cicéron parle comme d'un adolescent trop turbulent que l'on préfère preventivement écarter d'objets précieux, sans qu'une telle précaution diminue nécessairement l'affection qu'on lui porte»<sup>68</sup>. Estas palavras encaminham-nos para a leitura de *ad fam.* 9.8, de julho de 45, em que Cícero escreve ao seu correspondente

---

68 LÉVY 1992, p. 116.

Varrão; é interessante a metáfora que o autor aqui usa para se referir aos quatro livros dos *Academica*: «quatro exortadores não propriamente discretos», *quattuor admonitores non nimis verecundos*. E acrescenta: «conheces o descaramento desta Academia mais novinha», *nostis enim profecto os huius adolescentioris Academiae*. Ligeiramente diferente é a posição de *nat. deor.* 1.13, mas os tons são muito parecidos: só quando houver acordo total entre todos os que opinam sobre a natureza dos deuses, a Academia – com a sua tendência a pôr tudo em causa - poderá ser considerada *procax*, impudente (cf. *Sed iam, ut omni me invidia liberem, ponam in medio sententias philosophorum de natura deorum. Quo quidem loco convocandi omnes videntur, qui, quae sit earum vera, iudicent; tum demum mihi procax Academia videbitur; si aut consenserint omnes aut erit inventus aliquis, qui, quid verum sit, invenerit*). Igualmente interessante é o confronto com *Luc.* 15, em que Luculo fala do académico Arcesilau, «que subverteu as bases da filosofia», *qui constitutam philosophiam everteret*. Em suma, a imagem de uma Academia destabilizante, exuberante ou potencialmente exuberante parece ser usada com uma certa frequência nos escritos da segunda metade dos anos 40.

Todavia, apesar dos elementos que foram aqui referidos, a hipótese de um acréscimo posterior das partes filosóficas do primeiro livro continua a suscitar perplexidades. Antes de mais, a secção doxográfica do primeiro livro do *de legibus* (§ 38) apresenta uma significativa ligação com algumas partes do *de oratore*, que foi escrito certamente em 55/54. Vejamos alguns exemplos: quer em *leg.* 1.38, quer em *de or.* 3.67, sublinha-se a proveniência académica de Aristóteles e afirma-se o substancial acordo entre os peripatéticos e os académicos até Crantor (cf. *leg.* 1.38: *cum illis congruentes re, genere docendi paulum differentes*; *de or.* 3.67: *nihil ab Aristotele, qui una audierat Platonem, magno opere dissensit* [scil. Espeusipo, Xenócrates, Polemo e Crantor; *dissensit* é obviamente um *singularis pro plurali*]). Esse conceito reaparece também na produção dos anos 40 (cf. e.g. *Ac.* 1.17; *fin.* 4.5), mas o confronto com o *de oratore* demonstra que o Arpinate reflectia sobre o problema já nos anos 50. Os tons da polémica anti-epicurista de *leg.* 1.39 e *de or.* 3.61 são muito parecidos (cf. *leg.* 1.39: *omnia quae sequantur in uita quaeque fugiant uoluptatibus et doloribus ponderantes*; *de or.* 3.61: *qui nunc voluptate omnia metiuntur*). A Academia céptica tem a mesma designação em *leg.* 1.39 e *de or.* 3.68 (cf. *leg.* 1.39: *Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem*; *de or.* 3.68: *haec recentior Academia*). Existem também similitudes textuais significativas com o texto do *de re publica*; em *resp.* 3.3, por exemplo, fala-se da «lei verdadeira» como sendo uma razão correcta e condizente com a natureza (cf. *Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna quae vocet ad officium iubendo, vetando e fraude deterreat*). As palavras do passo são ecoadas por *leg.* 1.18 (*lex est ratio summa, insita in natura*) e 1.42 (*lex est recta ratio imperandi atque prohibendi*). Este último confronto enfraquece a

proposta de R.R., uma vez que revela que Cícero já reflectia sobre certos problemas de ética e direito natural antes de começar a estudar para a redacção do *de finibus*. Além disso, se se admite a origem antioquina dos argumentos usados no *de finibus*, será oportuno reconhecer que o Arpinate estava familiarizado com a doutrina de Antíoco já em 79/78, isto é, desde a sua estadia na Grécia (cf. *fin.* 5.1: *Cum audissem Antiochum, Brute, ut solebam, cum M.Pisone in eo gymnasio, quod Ptolomaeum vocatur...*)<sup>69</sup>. Há também elementos textuais externos ao *de legibus* que podem fazer propender para uma datação de todo o primeiro livro anterior aos anos 40; veja-se, e.g., *ad fam.* 15.4, de 51, em que Cícero faz um elogio da filosofia (cf. *Extremum illud est, ut quasi diffidens rogationi meae philosophiam ad te allegem, qua nec mihi carior ulla umquam res in vita fuit nec hominum generi maius a deis munus ullum est datum...*) muito parecido com o de *leg.* 1.58 (cf. *Ita fit ut mater omnium bonarum rerum <sit> sapientia, a quouis amore Graeco uerbo philosophia nomen inuenit, qua nihil a dis immortalibus uberius, nihil florentius, nihil praestabilius hominum uitae datum est*).<sup>70</sup> Em *ad Att.* 7.2, de novembro de 50, lemos uma reflexão, de carácter ético, sobre a diferença entre o homem astuto, *callidus* e o homem bom, *bonus* (cf. *qui* (scil. Lúcio e Patron, dois epicuristas) *cum omnia ad se referant, (numquam) quicquam alterius causa fieri putent et, cum ea re bonum virum oportere esse dicant ne malum habeat non quo id natura rectum sit, non intellegant se de callido homine loqui non de bono viro. sed haec, opinor, sunt in iis libris quos tu laudando animos mihi addidisti*). A mesma ideia encontra-se, em termos muito semelhantes, em *leg.* 1.41 (cf. *Tum autem qui non ipso honesto mouemur ut boni uiri simus, sed utilitate aliqua atque fructu, callidi sumus, non boni*). Acrescente-se que *ad Att.* 7.2 tem uma utilidade dupla: além de nos assinalar as linhas de contacto entre o *de legibus* e os escritos dos anos 50, relembra-nos implicitamente a profunda ligação que existia entre o *de legibus* e o *de re publica*: os livros «louvando os quais tu me deste coragem», *quos tu laudando animos mihi addidisti*, que Cícero cita no texto da carta, são os precisamente os livros *de re publica*.

Em suma, os argumentos de R.Reiztenstein não parecem levar a uma conclusão certa. Tendo em conta a substancial equipolência dos argumentos pró e contra, julgo que a posição mais correcta, pelo menos de momento, é refugiar-me numa académica *adsensionis retentio*.

Igualmente problemático é o segundo ponto da hipótese de R.R.: depois do acréscimo de 45, o *de legibus* terá sofrido uma segunda fase de revisão, em 44, posteriormente à escrita do *de divinatione* e no mesmo período em que as *Philippicae* estavam a ser declamadas. Cícero, neste

69 Cf. DYCK 2004, p. 239. Sobre a dívida de Cícero para com a reflexão ética de Antíoco, um quadro resumido em REID 1885, pp. 16-7. Uma reflexão mais ampla em LÉVY 1992, pp 387-94.

70 Essa ideia está presente no pensamento ciceroniano também nos anos 45/44, como é evidente de *Tusc.* 1.64 e *Timaeus* 52. Mas também é verdade que o *Timeu* platónico, de que o *Timaeus* é uma tradução é – muito obviamente – anterior a 45/44. P.L.Schmidt (SCHMIDT 1969, p. 183, nota 76), assinala o passo do *Timeu* platónico de que a ideia de *leg.* 1.58 depende.



período, terá feito no diálogo duas inserções na parte da obra que tinha já escrito em 52<sup>71</sup>. Uma delas seria representada por *leg. 2.43* (*vidimus eos, qui nisi odissent patriam numquam inimici nobis fuissent, ardentis tum cupiditate, tum metu, tum conscientia quid agerent, modo timentis, vicissim contemnendis religiones, iudicia corrupta ab isdem — hominum, non deorum*). Segundo R.R., este passo contém uma referência a Marco António, conforme sugere o confronto com *Phil. 2.2*<sup>72</sup> (cf. *Quid enim plenius, quid uberius quam mihi et pro me et contra Antonium dicere? Illud profecto [est]: non existimavit sui similibus probari posse se esse hostem patriae, nisi mihi esset inimicus*). Com efeito, quer em *leg. 2.43*, quer em *Phil. 2.2*, a ideia que o autor expressa é a mesma: ser inimigo de Cícero é ser inimigo da pátria (Cícero metonímia da *res publica* ou *res publica* metonímia de Cícero?!?). Se em *leg. 2.43*, os *inimici* aos quais o autor se refere nunca teriam sido tais se não tivessem odiado a pátria, em *Phil. 2.2* António precisa de ser inimigo de Cícero para demonstrar aos seus pares que é inimigo da pátria.

É porém de dizer que as palavras de *leg. 2.43* poderiam também funcionar como uma referência aos catilinários, e logo aos eventos de 63, ou a Clódio, e logo a eventos anteriores a 52, ano em que o acérrimo inimigo de Cícero morreu. A referência à consciência do crime e ao seu efeito avassalador de *leg. 2.43* (cf. *ardentes.... conscientia*) pode ser confrontada com a descrição da reacção de Cetego perante a leitura dos documentos que incontestavelmente o incriminavam, feita por Cícero em *Cat. 3.10* (cf. *Tum Cethegus, qui paulo ante aliquid tamen de gladiis ac siccis, quae apud ipsum erant deprehensa, respondisset dixissetque se semper bonorum ferramentorum studiosum fuisse, recitatis litteris debilitatus atque abiectus conscientia repente conticuit*). A estigmatização dos comportamentos anti-religiosos de *leg. 2.43* (cf. *contemnendis religiones* e *iudicia corrupta ab isdem corruptela hominum, non deorum*), do mesmo modo, pode ser entendida como uma referência a Clódio, cuja irreligiosidade é um motivo muito recorrente na produção ciceroniana<sup>73</sup>.

Em suma, também neste caso, não há elementos que confirmem decisivamente a bondade das sugestões de R.R.. Mas o ponto da leitura do estudioso alemão que, na minha opinião, tem mais motivos para ser aceite, e que nesta sede tentarei reforçar, é o que se refere à secção do segundo livro do *de legibus* que o próprio R.R., como já vimos, designa como «Abschnitt *de auspiciis* § 31 ff» e que eu, indico como como 'secção *de auspiciis* 2.31 ss.': o estudioso alemão considera esta

71 Cf. REITZENSTEIN 1893, p. 31. R.R. supõe que Cícero tenha feito as duas inserções em poucos dias.

72 Cf. REITZENSTEIN 1893, p. 30.

73 Sobre este aspecto, ver DYCK 2004, p. 370. Assinalo que o parágrafo anterior a este (2.42) é interpretado por alguns como uma referência directa à morte violenta de Clódio, ocorrida em janeiro de 52 (cf. e.g. PLINVAL 1959, p. IX, nota 1; KEYES 1994<sup>11</sup> p 289, nota 2). Na verdade, o primeiro a ver em *leg. 2.42-4* uma referência à morte de Clódio foi nada menos que C.Middleton (MIDDLETON 1741, t. 1, p. 548): «Soon after the death of Clodius, Cicero seems to have written his *Treatise on laws*». Outra possível referência ao tribuno e ao famoso escândalo da *Bona dea* em *leg. 2.36*

parte do diálogo como a outra inclusão do *de legibus* feita em 44, dependente do *de divinatione*. A grande concentração de elementos textuais que remetem *recta via* para obras escritas em 45/44 e que R.R. identifica, leva-me seriamente a suspeitar que Cícero possa ter voltado a trabalhar no diálogo guardado na gaveta.

Vejamos os paralelos propostos pelo estudioso alemão<sup>74</sup>:

---

(1) Nos passos que se seguem, fala-se de cônsules *vitio criati*, que foram depostos das suas funções depois de um parecer augural. A referência aos cônsules antecipa, em ambas as obras, a reflexão sobre o dissenso no colégio augural, referida no ponto nº 2 deste *tableau*:

*leg. 2.31: Quid magnificentius quam posse decernere, ut magistratu se abdicent consules?*

*div. 2.74: "At Ti. Gracchi litteris Scipio et Figulus consules, cum augures iudicassent eos vitio creatos esse, magistratu se abdicaverunt."*

---

(2) O dissenso entre os membros do colégio augural e a falta de cultivo da disciplina são descritos em termos muito parecidos, embora a posição da personagem de Cícero em relação ao primeiro ponto seja diferente nas duas obras:

*leg. 2.33: Sed dubium non est quin haec disciplina et ars augurum evanuerit iam et vetustate et negligentia. Ita neque illi adsentior qui hanc scientiam negat umquam in nostro collegio fuisse, neque illi qui esse etiam nunc putat.*

*div. 2.75: Equidem adsentior C. Marcello potius quam App. Claudio, qui ambo mei collegae fuerunt, existimoque ius augurum, etsi divinationis opinione principio constitutum sit, tamen postea rei publicae causa conservatum ac retentum.*

*div. 1.28: Itaque multa auguria, multa auspicia, quod Cato ille sapiens queritur, negligentia collegii amissa plane et deserta sunt.*

---

(3) A formula usada para introduzir o tema da adivinhação é a mesma:

*leg. 2.32: Divinationem, quam Graeci μαντικήν appellant, esse sentio...*

*div. 1.1: Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quandam inter homines divinationem, quam Graeci μαντικήν appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum.*

---

(4) A prova ontológica da adivinhação dada por Marco no *de legibus* e por Quinto no *de divinatione* é a mesma:

---

74 REITZENSTEIN 1893, pp. 28-9.

*leg. 2.32: Si enim deos esse concedimus, eorumque mente mundum regi, et eosdem hominum consulere generi, et posse nobis signa rerum futurarum ostendere, non video cur esse divinationem negem.*

*div. 1.10: "Mihi vero," inquit, "satis est argomenti et esse deos et eos consulere rebus humanis, quod esse clara et perspicua divinationis genera iudico.*

---

(5) Em todos os passos citados, o elenco dos adivinhos e povos notáveis é muito parecido:

*leg. 2.33: Neque enim Polyidi neque Melampodis neque Mopsi neque Amphiarai neque Calchantis neque Heleni tantum nomen fuisset, neque tot nationes id ad hoc tempus retinuissent, ut Phrygum, Lycaonum, Cilicum maximeque Pisidarum, nisi vetustas ea certa esse docuisset.*

*div. 1.25: Auspicia vero vestra quam constant! Quae quidem nunc a Romanis auguribus ignorantur (bona hoc tua venia dixerim), a Cilicibus, Pamphyliis, Pisidis, Lyciis tenentur.*

*div. 1.88-9: Amphilocho et Mopsus Argivorum reges fuerunt, sed iidem augures, iique urbis in ora maritima Ciliciae Graecas condiderunt; atque etiam ante hos Amphiaras et Tiresias non humiles et obscuri neque eorum similes, ut apud Ennium est, "qui sui quaestus causa fictas suscitant sententias" sed clari et praestantes viri, qui avibus et signis admoniti futura dicebant; quorum de altero etiam apud inferos Homerus ait solum sapere, ceteros umbrarum vagari modo; Amphiaras autem sic bonoravit fama Graeciae, deus ut haberetur, atque ut ab eius solo, in quo est humatus, oracula peterentur. Quid? Asiae rex Priamus nonne et Helenum filium et Cassandram filiam divinantes habebat, alterum auguriis, alteram mentis incitatione et permotione divina? Quo in genere Marcios quosdam fratres, nobili loco natos, apud maiores nostros fuisse scriptum videmus. Quid? Polyidum Corinthium nonne Homerus et aliis multa et filio ad Troiam proficiscenti mortem praedixisse commemorat? Omnino apud veteres, qui rerum potiebantur, iidem auguria tenebant; ut enim sapere sic divinare regale ducebant: [ut] testis est nostra civitas, in qua et reges augures et postea privati eodem sacerdotio praediti rem publicam religionum auctoritate rexerunt.*

Aos passos deste quarto confronto que R.R. propõe, é possível acrescentar:

*div.1.2: Eandem artem etiam Aegyptii longinquitate temporum innumerabilibus paene saeculis consecuti putantur Cilicum autem et Pisidarum gens et his finitima Pamphylia, quibus nationibus praefuimus ipsi, volatibus avium cantibus que certissimis signis declarari res futuras putant;*

*div. 2.92: Phryges autem et Pisidae et Cilices et Arabum natio avium significationibus plurimum obtemperant, quod idem factitatum in Umbria accepimus; nat. deor. 2.7: Quod si ea ficta credimus licentia fabularum,*

*Mopsum, Tiresiam, Amphiaraum, Calchantem, Helenum (quos tamen augures ne ipsae quidem fabulae adscivissent, si res omnino repudiarent), ne domesticis quidem exemplis docti numen deorum conprobabimus?*

---

(6) Nos três passos, a referência à fundação precedida pela tomada dos auspícios é muito parecida:

*leg. 2.33: Nec vero Romulus noster auspicato urbem condidisset...*

*div. 1.3: Principio huius urbis parens Romulus non solum auspicato urbem condidisse, sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur.*

*div. 2.70: Et tamen credo Romulum, qui urbem auspicato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurando scientiam (errabat enim multis in rebus antiquitas), quam vel usu iam vel doctrina vel vetustate immutatam videmus; retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegio auctoritas.*

---

(7) Em ambos os passos, cita-se a figura de Ato Návio, lendário áugure dos tempos de Tarquínio Prisco:

*leg. 2.33: ...neque Atti Navi nomen memoria floreret tam diu...*

*div. 1.31: Quid? Multis annis post Romulum, Prisco regnante Tarquinio, quis veterum scriptorum non loquitur quae sit ab Atto Navio per lituum regionum facta discriptio?*

Intui-se, da apresentação dos paralelos identificados por R.R., que esta secção do *de legibus* é o ponto de convergência de elementos provenientes de tradições diferentes. A prova ontológica da existência da adivinhação tem certamente uma origem estóica, mas é dizer que Cícero conhecia o suficiente a doutrina do Pórtico para não precisar do uso directo de modelos. A parte de *leg. 2.33* sobre os adivinhos notáveis e os povos entre os quais a adivinhação era tida em grande consideração, pelo contrário, contém quase certamente informações provenientes de uma fonte doméstica: tratava-se provavelmente de livros em que se explicava a origem do disciplina augural mediante o confronto com outros povos: em todos os passos citados, o valor do augurato é corroborado mediante os exemplos notáveis de técnicas de adivinhação estrangeiras, que do augurato eram homólogas. Significativo, na minha opinião, é o caso de *div. 1.87-9*, em que a referência explícita a Énio é um forte indício de romanidade. M.Pohlenz identificava a fonte de Cícero em Célio Antípatro, do qual o Arpinate quase certamente depende em *div. 1.48-9* (cf. § 49: *Hoc item in Sileni, quem Coelius sequitur...*); 1.55-6 (cf. § 56: *Omnes hoc historici, Fabii, Gellii, se*

*proxume Coelius...*); 1.78 (*Magnum illud etiam, quod addidit Coelius...*)<sup>75</sup>. P.L.Schmidt supõe que se trate de Ápio Cláudio que, em conjunto com Cláudio Marcelo, é referido no *de legibus*, por Ático, como autor de *libri* cujo tema não podia senão ser o augurato (cf. *leg. 2.32: Sed est in conlegio vestro inter Marcellum et Appium optimos augures magna dissensio — nam eorum ego in libros incidi*)<sup>76</sup>. De um modo geral, não parece haver desacordo entre os críticos quanto à origem romana da fonte da qual Cícero retirou o elenco dos adivinhos estrangeiros e dos povos. Ora, supor que o autor tenha escrito esta parte do diálogo tendo debaixo dos olhos um modelo implicaria, na minha opinião, supor que ele tenha recorrido a pelo menos duas fontes: uma doméstica e uma grega. Dar-se-ia a tanto trabalho só para redigir três parágrafos? Mas sobretudo: existia essa necessidade?

Uma solução alternativa poderia ser a seguinte: Cícero tinha acabado de escrever o *de divinatione*, em que todos os temas presentes na secção *de auspiciis* são exaustivamente tratados. Pode-se então supor que ou a fonte de *leg. 2.31-3* foi o próprio *de divinatione*, ou esta secção depende das reminiscências de Cícero (R.R. fala justamente de «Erinnerung»<sup>77</sup>), suficientes para explicar as semelhanças, e às vezes até a identidade das construções frásicas, bem como as afinidades vocabulares.

Os problemas reais, porém, ainda estão por vir. Com efeito, R.R. faz uma apresentação quase exclusivamente mecânica dos dados (que por isso eu não comentei quando os expus) e não se detém na explicação das enormes complicações exegéticas que eles derivam<sup>78</sup>. Elenco então, e sem pretensão de exaustividade, as gravíssimas objecções às quais a proposta de R.R. se expõe. Especifico que os argumentos que proporei não pretendem, pelo menos de momento, defender a absoluta bondade da hipótese de R.R., indo unicamente no sentido de sugerir que as objecções que lhe podem ser movidas não são conclusivas:

\_\_A UNIFORMIDADE DO TEXTO. Lendo o texto desta parte do segundo livro do *de legibus*, é bem provável que qualquer leitor chegue a concluir que não há incoerências internas. Em *leg. 2.30*, Marco afirma que o discurso que está prestes a fazer não se referirá unicamente à religião, como também ao *status civitatis*. E de facto, *leg. 2.31* descreve a incidência que o exercício das funções augurais tinha na vida pública. O próprio argumento estóico *ex dis* e *ex providentia* de *leg. 2.32-3*, tem pontos de contacto com o conteúdo de *leg. 1.21* (sobre o

75 Cf. POHLENZ 1908, col. 72. Sobre o uso de Célio Antípatro por parte de Cícero, ver LA PENNA 1978, p. 106.

76 Cf. SCHMIDT 1969, pp. 214-5.

77 Cf. REITZENSTEIN 1893, p. 29.

78 Admite, porém, a aparente estranheza revelada pelo facto de algumas partes de uma obra como o *de legibus*, favorável à adivinhação, serem dependentes de uma obra como o *de divinatione*, contra a adivinhação (cf. REITZENSTEIN 1893, p. 28. Não se esqueça que R.R. escrevia num período em que os problemas ligados à evolução do pensamento ciceroniano estavam às vezes longe *toto caelo* dos interesses dos filólogos.

qual me deterei infra [pp. 204-5]), 2.16 e 2.26<sup>79</sup>. Em suma, a 'secção de *auspiciis* 2.31 ss.' integra-se perfeitamente no segundo livro do diálogo *de legibus* e não existe nenhuma necessidade de supor que se trate de um acréscimo posterior.

Mas olhemos para a questão de outro ponto de vista. Antes de mais, uma consideração de extrema obviedade: se se parte do pressuposto (válido ou inválido que seja, podendo em ambos os casos ter um desenvolvimento coerente) de que a secção *de auspiciis* é uma inserção posterior à primeira fase de redacção, parece-me correcto supor que Cícero tenha escolhido o lugar mais adequado do seu escrito para realizar a sua operação. A coesão do texto, assim sendo, poderia ser entendida tanto como o resultado de uma redacção numa única fase, tanto como o resultado de um óptimo trabalho de aclimação. Em segundo lugar, se é verdade que a secção *de auspiciis* não destoa com o resto do segundo livro, também é verdade que ela - do ponto de vista da economia da obra - não é necessária: das prerrogativas dos áugures, recordadas em *leg.* 2.31, já se tinha falado na secção legislativa de *leg.* 2.20-1. Objectar-se-á que os pontos de vista são diferentes: em *leg.* 2.31, Marco constata o prestígio e a grande ingerência dos áugures na vida política, enquanto em *leg.* 2.20-1 fala na qualidade de nomoteta. Mas veja-se o que ele afirma em *leg.* 2.34: *Iam de haruspicum religione, de expiationibus et procurationibus satis esse plane in ipsa lege dictum puto*. «Sobre o rito aruspical, as expiações e as purificações, julgo que já se falou de um modo suficientemente claro aquando da enunciação da própria lei», isto é, em *leg.* 2.21. Quem nos diz que Cícero, aquando da primeira fase da escrita, não pensava o mesmo dos áugures, e que a primeira redacção não continha uma referência ao augurato muito mais breve da que hoje lemos? Quanto aos §§ 32-3, se é verdade que eles não destoam com o resto do segundo livro, também é verdade que a sua ausência não poria minimamente em causa o equilíbrio do texto. Talvez seja excessivo defini-los supérfluos, como faz R.R.<sup>80</sup>, mas não julgo imprudente afirmar que são desnecessários.

Mas há um pormenor que talvez me possa ajudar ainda mais a valorizar a sugestão de R.R.: na secção legislativa de *leg.* 2.20-1, Marco atribui aos áugures a importante função

---

79 Cf. SCHMIDT 1969, p. 254.

80 Cf. REITZENSTEIN 1893, p. 28. É de dizer que, se é verdade - como diz R.R. - que a *quaestio* περὶ μαντικῆς é supérflua para as finalidades do diálogo, uma vez que o que ocupa Cícero no *de legibus* é a «politische Bedeutung» do augurato, também é verdade que, segundo essa lógica, *leg.* 2.31 não seria nada supérfluo. Sobre esse ponto, a crítica de P.L.Schmidt (SCHMIDT 1969, pp. 253-4), é muito lúcida e também bastante severa (cf. já BÖGEL 1907, p. 16: «Diesen Anhang über die Auguralwissenschaft hält Reitzenstein... für überflüssig, mit Unrecht...»). Todavia, em defesa da coerência geral da sugestão de R.R., pode-se recordar que a referência aos cônsules *vitio creati* (*leg.* 2.31 e *div.* 2.74), antecipa em ambas as obras a reflexão sobre o colégio augural (*leg.* 2.32 e *div.* 2.75). Essa correspondência pode ser entendida como um indicador da dependência de todo o bloco §§ 31-3 do *de divinatione* e usada como suporte, embora exclusivamente indiciário, da hipótese de os próprios conteúdos de *leg.* 2.31, isto é, os que mais condizem com o teor geral do segundo livro, terem sido inspirados pelo *de divinatione*.

de conservar e cultivar os princípios da sua disciplina, cujo desaparecimento muito candidamente admite em 2.32-3 (cf. 2.20: *disciplinam tenento* vs 2.33: *haec disciplina... evanuerit...*). A possível contradição é notada por A.R.Dyck: «Hence the difficulty with *disciplinam tenento*»<sup>81</sup>. Contra a hipótese da inserção, o *disciplinam tenento* de 2.20 pode ser entendido como a reacção do legislador à *vetustas* e à *neglegentia*, em 2.32-3 indicadas como responsáveis do declínio. Mas em defesa de R.R., pode-se supor que a admissão da decadência da adivinhação augural, em 2.32-3, seja a consequência da reflexão ciceroniana que emerge dos diálogos dos anos 40, nos quais o problema da decadência é admitido até pelos defensores da adivinhação (Balbo em *nat. deor.* 2.9 e Quinto em *div.* 1.105). Dito isto, concedo livremente que os elementos de linearidade inegavelmente presentes nesta secção do texto são um grande *handicap* para a minha tentativa de reabilitar a proposta de R.R.: só posso esperar que os argumentos que se seguem me ajudem a removê-lo.

\_\_A PRESENÇA DOS ÁGURES ÁPIO CLÁUDIO PULCRO E GAIO CLÁUDIO MARCELO. Em *leg.* 2.32, Ático fala dos águres Ápio Cláudio e Gaio Marcelo no tempo presente (*cum alteri placeat... alteri videatur...*). Sabemos que Cláudio morreu antes da batalha de Farsalos, presumivelmente no início de 48<sup>82</sup>; não sabemos nada da morte de Marcelo, mas podemos supor que tenha acontecido numa data anterior a 45/44: no *de divinatione*, Cícero fala dos dois águres usando o tempo passado (cf. *div.* 2.75: *qui ambo mei collegae fuerunt*). No *de legibus*, o uso do tempo verbal presente levaria logo a supor que esta secção do diálogo tenha sido escrito antes de 48, isto é, numa época em que os dois águres ainda estavam vivos<sup>83</sup>. Mas em defesa da hipótese da inserção da 'secção *de auspiciis leg.* 2.31 ss.', essa complicação resolve-se rapidamente: Cícero poderá ter citado os dois águres tendo em conta os muitos indicadores temporais que, na parte do diálogo já escrita, tornariam anacrónica a sua ocorrida morte. Já os vimos, aquando da exposição dos argumentos contra a datação tardia; um, em particular, gostaria de lembrar, isto é, a "não-referência" à morte de Pompeio, ocorrida no mesmo período que a de Ápio Cláudio. Se Pompeio, na data dramática do diálogo, ainda é vivo, Ápio Cláudio dificilmente podia figurar como morto. Em suma, supor que Cícero tenha feito uma inclusão no texto do segundo livro do *de legibus* obriga-nos a supor que a operação tenha sido realizada com atenção: o Arpinate pode cometer umas distrações, mas é geralmente muito cuidadoso na caracterização histórica dos seus diálogos. Em suma, autor poderá ter "ressuscitado" os dois águres,

81 DYCK 2004, p. 350.

82 Cf. Orósio, 6.15.1 Ver também CONSTANS 1921, p. 114.

83 Sobre esse ponto, ver as observações de F.Guillaumont (GUILLAUMONT 1984, p. 139 e nota 24 ibidem).

respeitando os indicadores temporais de que o próprio R.R. fala<sup>84</sup>

\_\_O ELENCO DOS ADIVINHOS E DOS POVOS. Podemos de facto notar que os elencos dos adivinhos que Cícero refere em *leg.* 2.33, *div.* 1.87-9 e *nat. deor.* 2.7 não são idênticos. Poliido, mencionado em *div.* 2.89 e *leg.* 2.33 não se encontra em *nat. deor.* 2.7. Falta em *leg.* 2.33 qualquer referência a Tirésias, que aparece nos outros dois diálogos. Anfíloco aparece unicamente no *de divinatione*, tal como Melampo é referido só no *de legibus* (não é o adivinho, mas sim o Dióscuro o Melampo que aparece em *nat. deor.* 3.53). O mesmo raciocínio pode ser aplicado ao elenco dos povos notáveis que praticavam a adivinhação de tipo augural: Frígios, Písidas e Cilícios aparecem quer no *de legibus* quer no *de divinatione*. Mas os Licónios, referidos em *leg.* 2.33, não aparecem em nenhum dos elencos do *de divinatione*, enquanto Árabes e Umbros faltam no elenco do *de legibus*. Isto, poderia indicar que Cícero não se inspirou no *de divinatione* para escrever, logo a seguir, a 'secção *de auspiciis leg.* 2.31 ss': se assim fosse, provavelmente não haveria as discordâncias que já foram assinaladas. Além disso, não esperaríamos ver Melampo no *de legibus* sem o ver no *de divinatione*: se a fonte de inspiração fosse o *de divinatione*, no *de legibus* esperaríamos elementos a menos, e não elementos a mais. Sendo assim, não parece difícil aderir à leitura de P.L.Schmidt, segundo o qual as semelhanças se explicam simplesmente com o uso da mesma fonte<sup>85</sup>, que Cícero terá usado livremente para a escrita de *leg.* 2.33, nos anos 50, e *nat. deor.* 2.7, *div.* 1.2; 2.87-9; 2.92 nos anos 40. Como já antecipei, essa fonte, para P.L.Schmidt, é provavelmente de identificar com um *liber* escrito por Ápio Cláudio, evocado pela personagem de Ático em *leg.* 2.32 e referido explicitamente em *ad fam.* 3.4.1, de junho 51: é aqui que o Arpinate diz ter recebido o livro que o áugure Ápio Cláudio – destinatário da carta – tinha escrito e lhe tinha enviado. Isto indica que já no final da década de 50 dispunha de uma fonte útil, que poderá ter reutilizado ao longo do tempo.

Vejamos agora a questão de outro ponto de vista: é necessário supor o uso mecânico da mesma fonte? Eu creio que não. Melampo, segundo a tradição mitológica, era da mesma estirpe de Anfíarau<sup>86</sup>, referido em ambos os diálogos: a associação mental podia ser imediata, especialmente numa pessoa culta como Cícero. Isso poderia facilmente explicar a inovação ciceroniana. O mesmo pode ser dito do elenco dos povos: os Licónios são

84 Cf. REITZENSTEIN 1893, p. 29 e passim.

85 Cf. SCHMIDT 1969, p. 214.

86 Cf. *OCD*<sup>3</sup>, p. 75, s.v. «Amphiaraus». Assinalo um dado curioso: o nome de Melampo não é só o nome de um adivinho, como também de um autor de um tratado sobre a palmomancia (περὶ παλμῶν μαντικῆς) do século III (cf. Papiro de Rylands (P<sup>Ryl</sup>), 1.28.



referidos apenas no *de legibus*, e não aparecem no *de divinatione*. Mas a Licónia e a Cilícia, a qual é referida quer em *leg.* 2.33 quer em *div.* 2.88, eram regiões raianas, e não ficavam longe nem da Pisídia nem da Frígia, cujos povos também são referidos em ambos os diálogos. Cícero não precisava de nenhuma fonte para improvisar esse tipo de elementos ou para voltar a citá-los depois de os ter referido poucos meses antes: a teoria da «Erinnerung» esboçada por R.R. não apenas não parece absurda como também permite justificar as possíveis inovações ciceronianas. Além disso, Cícero foi procônsul na Cilícia: conhecia perfeitamente a geografia e os costumes dos povos anatólios.

Mas mesmo concedendo que Cícero terá usado uma fonte comum, quem nos diz que não o fez no mesmo período? O autor pode ter usado a sua fonte doméstica para *nat. deor.* 2.7, diálogo em que a adivinhação ocupa um lugar importante, e mais intensivamente para os lugares do *de divinatione* que foram assinalados. Não me parece insensato supor que o autor, que nos anos 40 aprofundava os problemas históricos e doutrinários ligados à adivinhação, tenha feito pela primeira vez um uso sistemático de uma fonte sobre a origem do augurato, que terá reutilizado para completar uma parte do *de legibus*, redigida no final dos anos 50, com material que ele julgava pertinente. Objectar-se-á que o uso "científico" dessa fonte, por parte de Cícero, poderá ter sido muito anterior a 44; em *ad fam.* 3.9.3 e 3.13.2, respectivamente de fevereiro e agosto de 50, ambas endereçadas a Ápio Cláudio, o Arpinate diz estar ansioso por se aperfeiçoar no estudo do direito augural (cf. 3.9.3: *cum ipsam cognitionem iuris augurii consequi cupio, tum mehercule tuis incredibiliter studiis erga me muneribusque delector*; 3.13.2: *nam tibi me profiteor et in re publica socium, de qua idem sentimus, et in quotidiana vita coniunctum, quam his artibus studiisque colimus*). É certamente possível ver nas palavras das cartas uma referência ao projecto de escrever um livro *de auguriis*<sup>87</sup>, citado pelo gramático Carísio (cf. 133.23 Barwick: *oscinis nominatiuum Cicero de auguriis oscen dixit et ita utitur*; 156.23 Barwick: *aut Cicero de auguriis, omnibus aut incerta*; 176.15-6 Barwick: *oscen augurum consuetudo dicit* [scil. Plínio]; *Cicero tamen, inquit Plinius, de auguriis et hic oscinis dixit*) e por Sérvio (cf. *ad. Aen.* 5.738: *haec* [scil. as subdivisões do dia] *autem plene exsequuntur et Cicero in auguralibus et Aulus Gellius in libris noctium Atticarum*). Mas consideremos *div.* 2.75-6, que foi já parcialmente analisado na parte inicial deste capítulo; neste passo Marco, depois de fazer algumas considerações sobre o *ius augurum* e o dissenso no seio do colégio augural que já vimos, diz: *Sed de hoc loco plura in aliis, nunc hactenus*, «Mas sobre estes assuntos, mais notícias noutra ocasião. Por ora, fiquemos por aqui». E se esta fosse

---

87 Cf. GUILLAUMONT 1984, p. 85.

também uma referência ao plano de escrever um livro *de auguriis* e se o verbo subentendido fosse de interpretar como um indicativo futuro: «Mas sobre esses assuntos, direi mais coisas noutra ocasião»?<sup>88</sup> É muito provável que essa obra, se é que alguma vez foi escrita, ainda não tivesse sido publicada antes da edição do *de divinatione*<sup>89</sup>: como explica S.Timpanaro, se assim fosse, «Cicerone se lo sarebbe fatta "rinfacciare" da Quinto»<sup>90</sup>. Não me parece então ilegítimo supor que em 45/44, data do *de divinatione*, Cícero estava a trabalhar sobre o tema: pela mesma lógica, não podemos excluir que nessa altura estudava aprofundadamente a fonte doméstica da qual dependem *nat. deor.* 2.7, *div.* 1.2; 2.87-9; 2.92 e, provavelmente, uma parte de *leg.* 2.33. Em suma, parece-me que ainda não há elementos para se rejeitar a proposta de R.R..

\_\_\_A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO. Como já vimos, Cícero, nas duas obras, *in propria persona*, usa os argumentos sobre a adivinhação com duas finalidades opostas: apologética no *de legibus* e elenquística no *de divinatione*. Isto pode levar razoavelmente a supor que tenha havido uma efectiva evolução do pensamento ciceroniano em relação à mântica. Essa evolução, pode estar associada a pelo menos três factores, que irei indicar nos subparágrafos que seguem:

a) A FILIAÇÃO ANTIOQUINA. Um dos maiores quebra-cabeça dos especialistas em Cícero é tentar perceber se houve fases em que o Arpinate foi seguidor assumido da filosofia de Antíoco de Ascalão. Antíoco abandonou a Academia dirigida por Fílon e fundou em Atenas uma nova escola. Um dos elementos que estavam na base da sua actividade filosófica a reviviscência da doutrina do fundador da Academia, que «deixou o mais perfeito dos sistemas filosóficos», *...reliquit perfectissimam*

88 G.Lazić (LAZIĆ 1901, pp. 12-3) entende que com *in aliis* Cícero se refere a *leg.* 2.32 (cf. «Qui locus non alius esse potest nisi is, in quo augurum disciplina, origines atque usus exponantur neque dubitandum est quin „aliis illis" opus de legibus putaverit, quod iam tum in animo haberet. Cum nusquam antea in editis operibus de hoco loco disputavisset, in libro II, 13, 32 de legibus eam rem iisdem fere verbis explicat [segue uma citação modificada do conteúdo de *leg.* 2.32]»). Este elemento, para o estudioso sérvio, é um sinal de que algumas partes do *de legibus* foram escritas na última fase da produção de Cícero.

89 Cf. SANTANGELO 2013, p. 27: «...which (scil. o *de auguriis*) was probably still unfinished when the *De divinatione* was written». B.Krostenko (KROSTENKO 2000, p. 375) afirma que Cícero deliberadamente omite qualquer referência ao *de auguriis* no *de divinatione*: «...its omission is another refusal of Cicero, who also excludes it from his presentation of M. his own poetical productions and augural status, to let his own *auctoritas* decide the issue». A observação do estudioso norte-americano não me parece ter em conta o facto de, no contexto dramático do *de divinatione*, não apenas Marco, como também Quinto terem a possibilidade de revelar elementos relativos ao Cícero histórico. A questão que de deve colocar, na minha opinião, é: por que razão o *de auguriis* não é referido nem por Marco nem por Quinto? 'Porque ainda não tinha sido escrito o publicado' parece-me uma resposta de todo aceitável. A.S.Pease (PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 10) e F.Guillaumont (GUILLAUMONT 1984, p. 85) também pensam que o *de auguriis* foi composto antes do *de divinatione*.

90 TIMPANARO 1988, p. 373, nota 103.

*doctrinam* (Luc. 15). A operação de Antíoco, porém, não era análoga à que Agostinho, em *c. Acad.* 31, atribuía a Fílon: o retorno a Platão do Ascalonita pressupunha o *by-pass* da fase céptica começada na Academia a partir de Arcesilau e tendia para a preservação das doutrinas originais do mestre fundador: é com alguma admiração que Varrão, expositor dos argumentos antioquinos nos chamados *Academica posteriora*, fala do empenho e do apego com que os escolarcas até Crantor cultivaram a doutrina de Platão (cf. *Ac.* 1.34). E é quase com acinte que Luculo, representante da filosofia do Ascalonita nos *Academica priora*, diz que Arcesilau minou as bases de um sistema filosófico consolidado (cf. *Luc.* 15). É por essa tentativa de regresso a Platão que a Academia antioquina, nos escritos ciceronianos, ganha o epíteto de *vetus* (cf. e.g. *Brutus* 315). Mas Platão não era só um ponto de chegada ao recuo, como também a fonte de promanação dos sistemas filosóficos que a ele se seguiram: o próprio Zenão não é visto como o representante de uma doutrina rival, mas sim como filósofo de extraordinária agudeza que - depois de ter sido aluno de Pólemon em conjunto com Arcesilau - tentou corrigir os ensinamentos da Academia (cf. *Luc.* 15), reconhecendo implicitamente que o Pórtico levava consigo a marca da herança académica<sup>91</sup>. Não se pode dizer que Antíoco tenha acolhido o estoicismo de braços abertos na sua Academia 'refundada', e a designação de *germanissimus Stoicus* com que a personagem de Cícero rotula o Ascalonita em *Luc.* 132 é certamente uma simplificação<sup>92</sup>. O que não se pode negar, porém, é o facto de haver fortes linhas de contacto entre Antíoco e os conteúdos da filosofia do Pórtico. Nesta sede, bastará assinalar que em *Luc.* 17-8 a personagem de Luculo dá a sua explícita aprovação à teoria estóica da representação<sup>93</sup>.

Mas o que agora mais interessa salientar é o facto de *Luc.* 126 nos dar um excelente motivo para supor que Antíoco aceitasse a adivinhação no seu sistema, pois é neste passo que Cícero, *in propria persona*, ao dirigir-se a Luculo, representante no diálogo da "seita" antioquina, afirma: *Nec enim divinationem, quam probatis, ullam esse arbitror...*<sup>94</sup>, «Eu creio que é totalmente inconsistente a adivinhação que vocês

91 Cf. BONAZZI 2012, p. 308.

92 Cf. LÉVY 1992, pp. 53-4;

93 Cf. LÉVY 1992, pp. 215-7; BRITAIN 2012, p. 113.

94 Embora não seja possível estabelecer a importância que a adivinhação teve no pensamento antioquino, parece difícil negar a bondade da informação de *Luc.* 126. Antes de mais, a doutrina genuinamente platónica, para a qual Antíoco tendia, aceitava filosoficamente a existência da adivinhação (cf. *supra*, cap. 1). Em segundo lugar, a aceitação da adivinhação, conjuntamente com a do destino, que Marco atribui aos antioquinos no mesmo *Luc.* 126 (cf. *...fatumque illud, quo omnia contineri dicitis, contemno*), condiz com a imagem "estoicista" que o Arpinate dá do Ascalonita: já vimos a maneira como destino e adivinhação estavam ligados no âmbito da doutrina estóica da adivinhação (cf. REID 1885, p. 325, em relação a *Luc.* 126: «Cicero here identifies the Antiocheans with the Stoics»). E não é de

aprovam»<sup>95</sup>. Esclarecida a possível relação entre Antíoco e a adivinhação, é oportuno passar à parte mais difícil: foi Cícero seguidor de Antíoco na década de 50? Se sim, é possível que haja uma ligação entre o Ascalonita, que Cícero aliás refere explicitamente em *leg.* 1.54, e a aprovação da mântica de *leg.* 2.32-3<sup>96</sup>.

O testemunho de Plutarco, levar-nos-ia a excluir a possibilidade de uma adesão oficial por parte de Cícero à doutrina do Ascalonita: diz o Queroneu que Cícero, durante a sua estadia na Grecia em 79/78, assistiu às aulas de Antíoco, sem - porém - apreciar as suas inovações depois da ruptura com Fílon. Esse dado, porém, pode não ser decisivo: Cícero - desde o início dos anos 70 até aos anos 50 tinha todo o tempo para remodelar a sua opinião. O problema da filiação antioquina de Cícero foi objecto de uma verdadeira *querelle* entre o fim dos anos 80 e o início dos anos 90 do século passado. O debate foi muito marcante para os estudos ciceronianos. Nele se protagonizaram J.Glucker (*Cicero's philosophical affiliation*)<sup>97</sup> e P.Steinmetz (*Beobachtungen zu Ciceros philosophischen Standpunkt*)<sup>98</sup>, que, independentemente um do outro, tentaram demonstrar que Cícero, depois da adesão juvenil ao pensamento da escola então dirigida por Fílon de Larissa (adesão, essa, documentada pelo *de inventione*, cf. 2.10: *Quare nos quidem sine ulla affirmatione simul quarentes dubitanter unum quicque dicemus, ne, dum parvulum consequamur, ut satis haec commode perscripsisse videamur, illud amittamus, quod maximum est, ut*

---

excluir que Antíoco tivesse tratado do problema da adivinhação num livro *περί θεῶν* que Plutarco lhe atribui em *Vida de Luculo* 28.7. Contudo, não parece haver elementos para se sustentar a proposta de J.M.Dillon (DILLON 1996<sup>2</sup>, pp. 89-90), que detecta a presença de Antíoco no primeiro livro do *de divinatione* (sobre o problema, ver as sugestões de J.Barnes [BARNES 2015<sup>2</sup>, p. 372, nota 50]). Do mesmo modo, não há elementos para se afirmar que o *liber Antiochi* de que falam Cota e Balbo em *nat. deor.* 1.6 seja de conteúdo teológico (cf. PEASE 1955/58 vol. 1, p. 166 ).

95 Inspirei-me na tradução de A.Russo (RUSSO 1978, p. 524): «Io penso infatti alla totale inconsistenza di quella divinazione che voi approvate».

96 R. Philippson (PHILIPPSON 1939, col. 1161), põe em relação a aceitação da mântica de *leg.* 2.32 com Antíoco de Ascalão, mas fá-lo não tanto do ponto de vista da filiação filosófica ciceroniana, quanto do dos modelos que Cícero segue e das finalidades dos diálogos. O problema da possível ligação entre o pensamento filosófico ciceroniano e a aceitação da adivinhação encontrava-se já assinalado na edição do *de legibus* de J.A.Görenz (*M. T. Ciceronis de legibus libri III*, Leipzig, 1809, p. 153): «Cicero prius Academiae veteri addictus, huius maxime praecepta sequebatur: excepta morum doctrina, in qua semper cum Stoicis fecit... Veteri igitur, quae divinationem esse statuebat, cf. *div.* I 3.5, tum adhuc addictus fuisse, cum libros de Legg. scriberet, atque ita h. l. consentanea huic ratione sentire videtur. Sed non potuit non, quin octo fere annis post diversa sentiret, cum ad Arcesilae Carneadis partes transisset. Sic egregie omnia explicantur». É improvável, porém, que J.G.Görenz, ao falar da *Academia vetus*, se referisse à Academia de Antíoco. A remissão para *div.* 1.5 deixa supor que esteja a falar só da de Platão (até Crantor). Do mesmo teor as palavras de G.H.Moser (*M. Tulli Ciceronis de legibus libri tres*, Frankfurt am Mein, 1824), que refere a leitura de J.A.Görenz (cf. pp. 259-60: «Causam cur Cic. in suo de divinatione iudicio sibi ipsi non constet, si conferas librum de divinatione secundum Goerenzium eam esse statuit, quia (ut apparet ex Ac. I, 4.13.), cum haec scriberet, veteri Academiae adhuc addictus fuerit, octo autem annis post recentiori Academiae, et Arcesilae Carneadisque partibus adhaeserit»). Quer J.G.Görenz quer G.H.Moser dão por adquirido o facto de o *de legibus* ser de 52.

97 = GLUCKER 1988.

98 = STEINMETZ 1989.

*ne cui rei temere atque arroganter assenserimus*) aderiu ao pensamento de Antíoco, para voltar a abraçar as instâncias cépticas na metade dos anos 40. Do lado oposto temos a reacção de W.Görler (*Silencing the Troublemaker: De legibus 1.39 and the Continuity of Cicero's Scepticism*), que refutou as hipóteses avançadas pelos primeiros dois. Na verdade, a *vexata quaestio* tinha começado muitos anos atrás com R.Hirzel<sup>99</sup>, defensor da adesão antioquina. A sua leitura foi contrariada por J.Reid<sup>100</sup> (mas aceite por M. Pohlenz<sup>101</sup>). É a J. Reid que J.Gluckner (daqui em diante J.G.) principalmente reage, depois de quase cem anos, com tons quase insinuatórios (mas assumindo que J. Reid «was a far better Ciceronian than any of us can ever hope to be»<sup>102</sup>). A questão é vastíssima e não simples de se resumir. Aqui só posso dar uma ideia geral, quase completamente cingida ao âmbito do *de legibus*. A hipótese da proximidade a Antíoco, no diálogo, é defendida especialmente à luz do que se lê no já citado *leg.1.39*, que aqui refiro novamente: *Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ut sileat. Nam si inuaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita uidentur, nimias edet ruinas. Quam quidem ego placare cupio, submouere non audeo*, «E peçamos a esta Academia nova, que promana de Arcesilau e Carnéades, perturbadora de todas estas premissas, que fique calada, pois se invadir os nossos argumentos, que – pelo que me parece – preparámos e organizámos com uma certa destreza, causará grandes ruínas. Mas eu só quero aplacá-la, sem me atrever a removê-la». Segundo J.G., Cícero está a dizer ao leitor que abandonou a Academia de Carnéades, que critica tão severamente como só um *oustider* se atreveria a fazer (ainda que com o respeito típico de um antigo aluno)<sup>103</sup>. Do mesmo teor as declarações de P.Steinmetz (daqui em diante P.S.), segundo o qual, depois da leitura de *leg. 1.39*, dificilmente se consegue imaginar um distanciamento mais nítido da Academia céptica<sup>104</sup>. Obviamente, se aceitássemos a proposta de R.R., segundo a qual a secção *leg. 1.18-*

99 HIRZEL 1883, vol. 3, pp. 488-90 e 488 nota 1. O autor voltará a apresentar as mesmas considerações, mas de uma forma mais articulada, em HIRZEL 1895, vol. 1, pp. 511 nota 2 e 534. Antes de R.Hirzel, já no âmbito da filologia "pré-científica" C.Middleton (MIDDLETON 1741, vol. 3, p. 333), tinha dado indicações nesse sentido.

100Cf. REID 1885, p. 15: «It has been supposed by many scholars on the strenght of certain passages in the *Academica posteriora* that Cicero had for a time abandoned the view learned from Philo, and resumed them just before the *Academica* was written. In 13, Varro charges Cicero with deserting the Old Academy for the New, and Cicero seems to admit the charge. But one of the phrases used by Varro (*tractari autem nova*) points to the solution of the difficulty. Varro evidently means that Cicero, having in earlier works copied the writings of the "Old Academy" philosophers, is about to draw on the literary stores of the "New Academy"».

101POHLENZ 1912, pp. 13-4.

102GLUCKER 1988, p. 43 nota 27.

103GLUCKER 1988, pp. 49-50.

104STEINMETZ 1989, p. 9.

63 foi escrita em 45, os problemas seriam resolvidos quase de imediato. A frase de *leg.* 1.39 não deveria ser interpretada para além do seu significado literal: «Apenas quero aplacar a Academia de Carnéades e Arcesilau, mas não me atrevo a removê-la». Em suma, Cícero, na segunda metade dos anos 40, é indubitavelmente seguidor da Academia céptica, mas no *de legibus* a sua filiação filosófica não lhe é de nenhuma utilidade, sendo antes um obstáculo a evitar: daí, a necessidade de ela ser reduzida ao silêncio. Todavia, percorrer esse caminho – à luz dos dados que foram expostos – seria uma opção incorrecta: não há elementos que nos autorizem a afirmar definitivamente que *leg.* 1.18-63 foi adicionado ao *de legibus* depois da primeira redacção dos anos 50. Perante essa incerteza, é precisamente nos anos 50 que os nossos esforços se devem concentrar. J.G. e P.S. explicam que a passagem da Academia de Carnéades à Academia de Antíoco é sugerida não apenas por *leg.* 1.39: segundo a leitura que eles propõem, é possível identificar um longo elenco de passos que vão na mesma direcção. Eu, como já antecipei, não referirei inteiramente a questão. Limitar-me-ei a assinalar o que considero ser o argumento forte das teses dos dois estudiosos e que reside em *Ac.* 1.13, em que a personagem de Varrão pergunta a Marco: *Quod audio?...Relictam te veterem Academiam... tractari autem Novam.* Eis a resposta de Cícero: *Quid?... Antiocho id magis licuerit, nostro familiari, remigrare in domum veterem e nova quam nobis in novam e vetere? certe enim recentissima quaeque sunt correcta et emendata maxime.* J.G. e P.S. entendem que o adjectivo *vetus* indica a Academia de Antíoco. E também consideram que o verbo *tractare* neste caso deve ser interpretado como 'representar as partes'; tal como a Antíoco foi concedido passar da Academia nova (isto é, a de Fílon), para a velha (isto é, a Academia de Platão, cujo pensamento ele tentou recuperar, por considerar que tinha sido traído), Cícero tem o direito de passar da Academia de Antíoco para a Academia céptica, da qual tinha sido seguidor na juventude. J.G., partindo de *Arch.* 3, *Rosc. Com.* 20 e *off.* 3.106, passos em que o Arpinate usa o verbo *tractare* no sentido de «to act someone's part»<sup>105</sup> (*tractare personam* em latim), vê uma correspondência entre *Ac.* 1.13 e *nat. deor.* 1.6, passo em que Cícero diz encarregar-se do patrocínio, *patrocinium*, de uma disciplina abandonada, *deserta disciplina*. (cf. *multis etiam sensi mirabile videri eam nobis potissimum probatam esse philosophiam, quae lucem eriperet et quasi noctem quandam rebus offunderet, desertaque disciplinae et iam pridem relictæ patrocinium necopinatum a nobis esse*

---

105GLUCKER 1988, p. 44.

*susceptum*). A *deserta disciplina*, segundo J.G., seria de considerar como o equivalente da *Academia nova* de *Ac.* 1.13, por Cícero abandonada durante algum tempo a favor de uma aproximação da *vetus* antioquina. Em suma, antes de escrever os *Academica*, em 45, o Arpinate seguia Antíoco e é razoável pensar que também o seguisse no fim da década de 50, período em que se coloca o *de legibus*: com efeito, existe um grande silêncio sobre a Academia de Carnéades nas obras de 50, isto é, *de oratore*, *de re publica* e *de legibus*. Para essa teoria, o valor indiciário de *leg.* 1.39 é enorme. P.S. dá uma interpretação parecida do verbo *tractare*, como demonstra a tradução de *Ac.* 1.13 que ele propõe: «Von dir sei die Alte Akademie verlassen worden und werde nun die neue Akademie vertreten<sup>106</sup>». Tendo em conta as coordenadas dadas por J.G. e P.S., a tradução portuguesa de *Ac.* 1.13, aqui citado, poderá ser a seguinte: «"(Varrão) Mas o que é que ouço dizer? Abandonaste a Academia velha e estás a representar a nova?" "(Marco) E então? Será que Antíoco tem autorização para voltar à casa velha da nova, mais do que eu tenho para fazer o caminho inverso? O que é certo é que as coisas mais recentes são mais correctas e mais bem trabalhadas"».

A contra-argumentação de W.Görler (daqui em diante W.G.) é cogente. Também neste caso, referirei só parcialmente os resultados da investigação do estudioso alemão. O verbo *tractare*, para ele, tal como para J.Reid, não pode senão ser entendido como 'tractar como objecto de estudo' e o adjectivo *vetus* deve ser referido à Academia desde Platão até Crantor, e não à de Antíoco. O ponto de força da demonstração de W.G. reside na leitura de *nat. deor.* 1.9. Para superar a dor provocada pela morte da filha Túlia, ocorrida em fevereiro de 45<sup>107</sup>, Cícero refugia-se na filosofia, não apenas lendo livros, como também tratando por escrito e integralmente todas as questões filosóficas; importante é o uso do verbo *pertractare*, que será de considerar como o equivalente do verbo *tractare* usado em *Ac.* 1.13: *ad totam philosophiam pertractandam*. Para o estudioso alemão, as ilações que se podem tirar deste passo são as seguintes: se se exceptua o *Hortensius*, Cícero, antes da escrita dos *Academica*, a que se refere explicitamente em *nat. deor.* 1.11, tinha tratado principalmente problemas políticos (cf. e.g. o *de re publica* que retomava um

---

106STEINMETZ 1989, p. 14. O verbo «vertreten», geralmente usado no sentido de 'representar' ou 'interpretar um papel', ocorre com uma certa frequência também na linguagem jurídica, sendo empregue no sentido de 'assistir clientes' (e.g. «einen Klienten vertreten»), e conhece um uso importante na linguagem filosófica, significando neste caso 'defender uma tese' (e.g. «eine These vertreten»).

107 Cf. Plutarco, *Vida de Cícero* 41.7.

projecto platónico<sup>108</sup>) ou temas consolatórios (cf. e.g. a *consolatio*, inspirada em Crantor<sup>109</sup>), aos quais a Academia, até Crantor, tinha dado grande importância; nos *Academica* começará a tratar de questões gnoseológicas, que foram o domínio de eleição da Academia dita céptica. É segundo essas coordenadas que deve ser interpretada a declaração de *Ac.* 1.13: depois de tratar os temas da Academia dos escolarcas desde Platão até Crantor – a *vetus* –, Cícero passa a tratar os da Academia de Arcesilau e Carnéades – a *nova*. A referência a Antíoco, no mesmo passo, segundo W.G. é de entender ironicamente e num sentido muito diferente do indicado por J.G. e P.S.: «If...Antiochus has been allowed to change his philosophical creed, I should be forgiven for a change of topics in my books»<sup>110</sup>.

E que dizer do *patrocinium necopinatum* a que Cícero se refere em *nat. deor.* 1.6? Para o estudioso alemão, a frase ciceroniana não testemunha nenhuma passagem filosófica: Cícero não está a comunicar ao leitor que já não é seguidor de Antíoco. Mais simplesmente, está a informá-lo de que, apesar de cultivar interesses filosóficos desde tenra idade, só recentemente começou a ocupar-se assiduamente de filosofia. O Arpinate tinha já publicado o *de oratore* e o *de re publica*. Se não os assinala em *nat. deor.* 1.6, preferindo antes remontar às citações filosóficas nos seus discursos para testemunhar a precocidade dos seus interesses (cf. *nat. deor.* 1.6: *quod et orationes declarant refertae philosophorum sententiis et doctissimorum hominum familiaritates*), é porque não os considera diálogos filosóficos. Referir-se-á a eles no catálogo de *div.* 2.1-2, mas «in a wider sense», como explica W.G.<sup>111</sup> (cf. *div.* 2.3: *Atque his libris* [scil. às obras filosóficas a partir do *Hortensius*, de 46/45] *adnumerandi sunt sex de re publica; div.* 2.4: *nostri quoque oratorii libri in eundem librorum numerum reverendi videntur*): o *patrocinium* da Academia de Carnéades e de Arcesilau é *necopinatum* não porque se segue a uma fase antioquina, mas sim porque Cícero não pressupõe que as suas opiniões filosóficas fossem de domínio público antes de ele dar início à produção dos anos 40<sup>112</sup>. Pode-se acrescentar que em *Luc.* 11 Luculo, referindo-se à Academia de Fílon, diz que o academismo céptico

108Cf. e.g. *resp.* 1.65: *tum fit illud quod apud Platonem est luculente dictum, si modo id exprimere Latine potuero; difficile factu est, sed conabor tamen.*

109Eloquente *Luc.* 135: *Legimus omnes Crantoris veteris Academici de luctu.* A dia 8 de março de 45, a *consolatio* já parece ter sido concluída (cf. *ad Att.* 12.14.3: *Quin etiam feci, quod profecto ante me nemo, ut ipse me per litteras consolarer. Quem librum ad te mittam, si descripserint librarii*). Recordo que da *consolatio*, só nos restam alguns fragmentos. Para os testemunhos e para uma excelente análise dos problemas ligados a este escrito ciceroniano e à sua dependência do modelo grego, vejam-se MAZZOLI 1982 e SETAIOLI 1999.

110GÖRLER 1995, p. 110.

111 GÖRLER 1995, p. 106.

112 GÖRLER 1995, p. 106.



esteve durante muito tempo abandonado e que só recentemente tinha voltado a estar em auge: é possível que Cícero, ao dizer *patrocinium necopinatum*, insinue que não devia ser muito comum a escolha de ser seguidor de uma filosofia que ele próprio, em *nat. deor.* 1.7 define *deserta*. Mas poucos parágrafos depois, no mesmo *de natura deorum* (1.11), o Arpinate escreve que, na verdade, a posição que ele defende não é descuidada e abandonada (volta a usar *deserta*) e que se os homens morrem, as ideias ficam (embora a falta dos homens se faça sentir): em suma, Cícero parece estar a responder a quem entendia que a Academia céptica já não tinha popularidade depois da morte dos seus representantes mais de destaque e que por isso mesmo podia julgar inesperado (*necopinatum*) o patrocínio ciceroniano. E que dizer do problemático *leg.* 1.39? Para W.G., a situação é fácil de se resolver: «As to *de legibus*, we can be quite brief»<sup>113</sup>. Eu serei um pouco menos breve e tentarei ampliar (mas sem inovar: talvez o termo mais apropriado seja 'glosar') este ponto do discurso de W.G.. Partamos de *leg.* 1.36-8. Ático quer saber de Cícero a maneira como será possível, no âmbito da discussão jusnaturalista que ocupará o diálogo, discernir as questões inerentes às leis das estritamente ligadas à natureza. Cícero responde que essa operação será possível *more philosophorum*. Não se refere aos filósofos *veteres*, pelos quais certas questões eram debatidas *fuse ac libere*. O que pretende fazer é seguir o *modus ratiocinandi* mais rigoroso de filósofos mais recentes, que «criaram como que laboratórios de sabedoria», *quasi officinas instruxerunt sapientiae*, habituados a tratar as questões sobre o direito e a natureza *articulatim distincta dicantur*<sup>114</sup>. Ático pergunta-lhe então se, assim fazendo, não renunciará à sua liberdade de argumentação, indicada com a fórmula *libertas disserendi* (cf. *Et scilicet tua libertas disserendi amissa est, aut tu is es qui in disputando non tuum iudicium sequaris, sed auctoritati aliorum pareas!*). A referência à *libertas disserendi* por parte de Ático, segundo W.G., deve ser interpretada como a «true hall-mark of Academic scepticism»<sup>115</sup>. O estudioso alemão

113 GÖRLER 1995, p. 103.

114 É possível que Cícero, tenha em mente Platão e Aristóteles ao falar dos *veteres*. A.R.Dyck (DYCK 2004, p. 164) afirma que a referência aos dois filósofos é sugerida pelo que se lê em *Ac.* 1.16-7; *Luc.* 119, *orator* 5 e também em Tácito (*dial.* 32.5 e 39.2). Nestes passos, os adjectivos *copiosus*, *multiplex*, *varius* e os substantivos *ubertas*, *amplitudo* são referidos ao estilo de Platão e Aristóteles; para o estudioso norte-americano, estas escolhas lexicais têm o seu *pendant* no *fuse ac libere* em *leg.* 1.36. Os pré-socráticos, apesar de serem definidos *veteres*, conjuntamente com Aristóteles in *fat.* 39, não parecem estar incluídos nos *veteres* de *leg.* 1.36: não há provas de uma sua inclinação para um debate jusnaturalista. É legítimo supor que na outra categoria de filósofos – os *qui quasi officinas instruxerunt sapientiae* – sejam de colocar os estoicos, especialmente Crisipo, conforme sugerem os confrontos com Diógenes Laércio (7.87); Clemente de Alexandria (*Miscelânea* 2.482); Fílon de Alexandria (*Vida de Moisés* 2.158). Estes três autores referem títulos de obras de Crisipo em que se explicava a necessidade de viver em conformidade com a natureza, pondo provavelmente as bases para um discurso jusnaturalista que Cícero terá entendido como sendo moderno e pormenorizado. Sobre a questão, ver também SCHMIDT 1969, p. 200.

115 GÖRLER 1995, p. 103.

cita, a esse propósito, *nat. deor.* 1.17 (*libero iudicio*); *div.* 2.150 (*iudicium suum nullum interponere*); *Tusc.* 5.33 (*solus sumus liberi*) e 5.83 (*Utamur igitur libertate, qua nobis solis in philosophia licet uti*); *Luc.* 60 (*An in eo auctoritas nihil obest?*).

Muito clara é a resposta de Marco: a *auctoritas philosophorum* não representa nenhum vínculo: o objectivo primário não é o debate em torno das questões doutrinárias, mas sim o de fortalecer o estado (cf. *Non semper, Tite, sed iter huius sermonis quod sit, uides: ad res publicas firmandas et ad stabiliendos mores sanandosque populos omnis nostra pergit oratio*). Vejam-se, a este propósito, as palavras de A. Dolganov: «Philosophy may be his credo and his guiding principle, as *sapientia* in the general sense, but as a discursive genre it does not define Cicero's task in *De legibus*, which is not a systematic philosophical investigation. Hence, Cicero's denial of any specific philosophical affiliation»<sup>116</sup>. Tudo, para Cícero, tem de ser positivado à luz do *status rei publicae*, que se inspira nos princípios que se mantiveram desde o tempo dos antepassados, e os termos absolutizantes que o autor emprega têm a sua origem não tanto na filosofia quanto no *mos maiorum*<sup>117</sup>. A abordagem filosófica está ao serviço das exigências de fortificação da *res publica*: não uma finalidade investigativa, mas sim a exigência de fornecer um suporte nobre a uma realidade já existente. Numa operação desse género, a Academia de Carnéades e Arcesilau, vocacionada para a demolição das premissas que Cícero no *de legibus* pretende estabelecer, não teria nenhum cabimento. Daí, a exigência de ela ser silenciada: «silencing the troublemaker» diria W.G.<sup>118</sup>. Que se trate de um silenciamento circunstancial é demonstrado pelo facto de a Academia céptica não ser a única a sofrer a interdição do Arpinate. O epicurismo, de que o interlocutor Ático era seguidor também recebe o mesmo tratamento em *leg.* 1.39, ainda que mais severo: Cícero impõe que ele fique «nos seus jardimzinhos» (cf. *Sibi autem indulgentes et corpori deservientes atque omnia quae sequantur in uita quaeque fugiant uoluptatibus et doloribus ponderantes, etiam si uera dicant—nihil enim opus est hoc loco litibus—, in hortulis suis iubeamus dicere, atque etiam ab omni societate rei publicae, cuius partem nec norunt ullam neque umquam nosse uoluerunt,*

116 DOLGANOV 2008, p. 36.

117 Cf. GOAR 1972, p. 103: «*De legibus*, the constitutional treatise, glorifies the Roman constitution as it functioned in the Scipionic era, and sees it as fit to be the basis of an ideal polity. All of Rome's inherited institutions are affirmed, and in Book II Roman religious law is supported by Greek theory and practice to show it has universal validity, that it meets the standard of *Natura*. The principal aim of the work as a whole... is to glorify the past and, by so doing, to point the way back to sanity and order».

118 A expressão que usei é uma parte do título de GÖRLER 1995.

*paulisper facessant rogemus*).

Em suma, não parece ser imprudente afirmar que Cícero exclui oportunisticamente do debate a Academia e o Jardim sem prejuízo da identidade filosófica dos participantes do diálogo<sup>119</sup>. W.G. pensa que a censura é apresentada como sendo temporária<sup>120</sup>: o *paulisper* e o *submovere non audeo* de *leg.* 1.39 abonam a favor da tese do estudioso. Além disso, como explica o mesmo W.G., o dogmatismo ciceroniano é pouco credível até do ponto de vista "cénico": se Cícero fosse um dogmático antioquino, por que razão devia temer a força devastadora da Academia nova e da filosofia de Epicuro?<sup>121</sup>

Resumindo, não há nenhum elemento que autorize a falar de adesão oficial ciceroniana ao sistema de Antíoco de Ascalão. A única coisa que se pode afirmar, com um bom grau de plausibilidade, é que Cícero nunca, como nos anos 40, manifesta com tanta convicção à Academia céptica. Seria portanto ilegítimo considerar que a aprovação filosófica da adivinhação, em *leg.* 2.32-3, seja o resultado da dependência do pensamento do Ascalonita na década de 50. Conclusão: ainda não temos elementos suficientes para refutar derradeiramente a proposta de datação tardia de *leg.* 2.31-3.

b) CÍCERO «DANS UN ENTRE-DEUX» . Deve-se a C.Lévy (daqui em diante C.L.) a expressão que decidi incluir no título deste subparágrafo. O estudioso francês aceita a interpretação do verbo *tractare* que tinha sido dada por J.Reid: «Il est certain que la phrase de Varron: *Relictam a te veterem illam ....tractari autem novam* se réfère au fait que Cicéron, après avoir écrit des oeuvres politiques inspirées de l'Ancienne Académie, va exposer dans les *Académiques* la philosophie de la Nouvelle»<sup>122</sup>. Mas a sua análise é muito mais articulada: não se pode excluir que Cícero tenha sido influenciado pelo pensamento de Antíoco, especialmente nos anos 50<sup>123</sup>. Com efeito, podemos notar que no *excursus* filosófico do terceiro livro do *de oratore* (§§ 54-143), por exemplo, Cícero – mediante a personagem de Crasso – tem em conta a

---

119 P.L.Schmidt também é contrário à hipótese da conversão. Para ele, os termos que Cícero usa para remover a Academia céptica são de entender como uma «leicht selbstironische Formulierung» (SCHMIDT 1969, p. 177). Mais informações sobre a posição de P. L.Schmidt infra, pp. 206-7. Antes de P.L.Schmidt, já W.Burkert (BURKERT 1965, pp. 181 e 197, nota 63) se recusava a ver em *leg.* 1.39 um sinal de distanciamento da Academia dita céptica.

120 Cf. GÖRLER 1995, p. 87.

121 Cf. GÖRLER 1995, p. 87: «If Cicero were a convinced dogmatist, why should he then be afraid of 'perturbatrix Academia'?». Veja-se também DYCK 2004, p. 173: «...the sentence (*nam si invaserit...*) shows Cicero aware of the vulnerability of his edifice...».

122 LÉVY 1992, p. 118, nota 241.

123 Cf. LÉVY 1992, pp. 96-126.

reação à teoria filoniana da unidade da Academia. Para Fílon, conforme sabemos de *Ac.* 1.13, a evolução do pensamento da Academia nunca conheceu fases de descontinuidade desde Platão, e existia um *fil rouge* entre o cepticismo de Arcesilau e alguns aspectos da filosofia platónica. O texto de *Luc.* 11-2 diz-nos que essa interpretação filoniana suscitou o descontentamento do Ascalonita (*stomachari* é o verbo que Cícero usa)<sup>124</sup>. Como explica T.Marzotto, num estudo de 2012<sup>125</sup>, «la distinzione in due fasi della storia dell'Academia si presenta... come un elemento della propaganda di Antioco»<sup>126</sup>. Significativo é o facto de, em *de or.* 3.67, Cícero - mediante a personagem de Crasso - parecer aceitar, ou pelo menos dar algum reconhecimento, à distinção que Antíoco realizou a fim de apresentar a viragem céptica de Arcesilau como um momento de ruptura que devia ser rejeitado, em nome da recuperação do espírito das origens (cf. *Reliqui sunt Peripatetici et Academici; quamquam Academicorum nomen est unum sententiae duae*).

Elementos deste tipo, porém, que assinalam uma certa afinidade com alguns pontos da agenda antioquina, não indicam necessariamente que o Arpinate tenha abandonado a Academia céptica ou aderido oficialmente à Academia do Ascalonita. Como explica C.L., na década de 50, o Arpinate terá procurado manter-se «dans un entre-deux qui lui permettait de penser que la coupure de l'Académie était plus apparente que réelle»<sup>127</sup>. Com efeito, no *excursus* do terceiro livro do *de oratore*, apesar da possível aceitação de uma posição antioquina, as figuras de Arcesilau e Carnéades são retratadas de uma forma extremamente positiva (cf. § 68: *Hinc [scil. da promoção do aporetismo de ascendência socrática por parte de Arcesilau] haec recentior Academia manavit, in qua exstitit divina quadam celeritate ingeni dicendique copia Carneades*)<sup>128</sup>: «la presença de elementos antioquinos - explica C.L.<sup>129</sup> - não implicava uma desvalorização do contributo da Academia céptica, A bem dizer, o cepticismo de Cícero não se opunha necessariamente à aceitação de elementos antioquinos. A adesão ciceroniana à Academia céptica não tinha a ver com

124 Para a reconstrução histórica destes momentos, remeto para a ampla discussão de J.Gluckler (GLUCKER 1978, pp. 13-97).

125 *Polemone l'Ateniese, Scolarca dell'Academia Antica* = MARZOTTO 2012.

126 MARZOTTO 2012, p. 135.

127 LÉVY 1992, p. 117.

128 W.Görler (GÖRLER 1995, p. 100), detecta no *de oratore* mais sinais da atitude simpatética de Cícero para com a Academia dita céptica. Cf. e.g. *de or.* 3.79 (*Haec vero, quae sunt in philosophia, ingeniis eruuntur ad id, quod in quoque veri simile est, eliciendum acutis atque acribus eaque exercitata oratione poliuntur*), que de alguma forma antecipa a atitude ciceroniana dos anos 40 (cf. e.g. *Luc.* 7: *neque nostrae disputationes quicquam aliud agunt nisi ut in utramque partem dicendo eliciant et tamquam exprimant aliquid, quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat*).

129 LÉVY 1992, p. 116.

a aceitação de doutrinas (que a Academia céptica não elaborava), mas sim com uma precisa atitude intelectual perante a possibilidade da aceitação e da aprovação: precisamente porque antidogmático, o académico Cícero podia aceitar – não-dogmaticamente – elementos doutrinários pertencentes a um sistema dogmático<sup>130</sup>. Essa atitude ciceroniana parece ter-se perpetuado até ao último período da produção filosófica. Já vimos que em *ad Att.* 13.25 – escrita num período em que a adesão à Academia céptica é total – Cícero não hesita em dizer que os argumentos gnoseológicos antioquinos, apresentados pela personagem de Varrão nos chamados *Academica posteriora*, lhe parecem *vehementer πιθανά*<sup>131</sup>. Nem é preciso relembrar a conclusão do *de natura deorum*. Mas pode essa explicação ser aplicada a *leg.* 2.32-3? F.Guillaumont (daqui em diante F.G.), que no seu estudo de 2006 abertamente se inspira na leitura de C.Lévy que acabei de referir, pensa que sim.

A hipótese de uma aceitação da mântica devida às finalidades políticas do *de legibus* não convence o estudioso francês. Retomando, de um ponto de vista diferente, considerações já elaboradas no seu trabalho de 1984<sup>132</sup>, F.G. declara: «...après avoir affirmé, dans le *de legibus*, l'existence de la mantique, Cicéron ajoute que les augures romaines ont perdu depuis longtemps toute faculté divinatoire. Ce n'est donc pas sur la possibilité de la divination qu'il entend fonder la légitimité de leur collège, mais sur l'utilité politique des auspices et sur le *mos maiorum*. L'exemple de Marcellus prouve que l'on peut être sceptique et néanmoins «excellent augure». Ce n'est donc pas le sujet du *de legibus*, son caractère de traité politique, qui entraîne l'adhésion donnée à la mantique»<sup>133</sup>. Em suma, Cícero não precisava da prova teológico-ontológica de *leg.* 2.32 para fortalecer o valor dos *auspicia* no estado ideal que se propõe delinear: o seu reconhecido valor cívico-político, consagrado pelo *mos maiorum*, era suficiente para satisfazer as exigências do autor no *de legibus*. O argumento *ex dis* e *ex providentia*, portanto, pode ser a directa consequência do pensamento filosófico do autor na década de 50. Para o demonstrar, F.G. recorre à leitura oferecida por C.L.: Cícero, no *de legibus*, está «dans un entre-deux». «Il nous paraît dès lors évident – explica F.G.<sup>134</sup> – qu'il y a bien eu évolution de Cicéron (scil. entre o *de legibus* e o *de divinatione*). La position adoptée dans le

130Sobre esse aspecto do pensamento ciceroniano, ver BOYANCÉ 1964, p. 238; BURKERT 1965, p. 181; GIGON 1973, p. 232.

131Cf. *supra*, cap. 1, p. 5.

132Cf. GUILLAUMONT 1984, pp. 138-40.

133GUILLAUMONT 2006, p. 337.

134GUILLAUMONT 2006, pp. 337-8.

*De legibus* correspond sans doute à celle d'Antiochus d'Ascalon. Elle n'implique pas de rupture avec la Nouvelle Académie, puisque les disciples de Carnéade et de Philon demeuraient libres de considérer comme vraisemblable l'existence de la mantique. Si, par contre, Cicéron avait rejeté la divination, il aurait rompu avec la doctrine d'Antiochus. La thèse soutenue dans le *De legibus* est donc bien celle d'un *homo Platonius*<sup>135</sup> qui entend garder une position médiane au sein de l'Académie».

Mais uma vez, tentemos inverter o nosso ponto de vista: temos certeza de que a argumentação estóica não conheceu, nesta secção do *de legibus*, um uso instrumental? Eu creio que, a despeito da interpretação forte oferecida por F.G., ainda subsistem elementos para se ir nessa direcção e logo desvincular o emprego dos argumentos pró-divinatórios da possível influência de Antíoco de Ascalão. Relembremos as palavras de *leg. 2.32*: *Si enim deos esse concedimus, eorumque mente mundum regi, et eosdem hominum consulere generi, et posse nobis signa rerum futurarum ostendere, non video cur esse divinationem negem*. Cícero aqui faz uma concessão argumentativa que nos remete *recta via* para *leg. 1.21*, cujas palavras são abertamente inspiradas na teologia estóica: Marco pede ao epicurista Ático que, em oposição à doutrina professada pelo fundador da escola de que ele é seguidor, conceda a existência de uma mente divina pela qual toda a natureza se rege (cf. *Dasne igitur hoc nobis, Pomponi, (nam Quinti noui sententiam), deorum immortalium nutu, ratione, potestate, mente, numine (siue quod est aliud uerbum quo planius significem quod uolo) naturam omnem regi? Nam, si hoc comprobas, ab eo nobis causa ordianda est potissimum*). Esta premissa não é funcional a uma exposição doutrinal da teologia estóica, mas sim à demonstração da perfeição da lei que deriva de uma aceitação de sabor dogmático. A *lex*, conforme se explicará em *leg. 1.22*, constitui a *recta ratio*, isto é, o ponto de contacto mais directo entre os homens e os deuses. Cícero - como já vimos aquando da análise do *de natura deorum* - podia estar certamente próximo da teologia estóica, mas a sua presença no *de legibus* pode não prender-se com as inclinações do autor. Do ponto de vista da economia do diálogo, a teologia estóica é utilizada instrumentalmente para dar uma base forte ao direito legislativo, e o facto de se tratar de um uso instrumental é

---

135 A expressão *homo Platonius*, como nos lembra o próprio F.Guillaumont (GUILLAMONT 2006, p. 334, nota 35) é usada no *commentariolum petitionis*, provavelmente devido ao irmão de Cícero Quinto (em LUCREZI 2001, pp. 20-3, uma resenha doxográfica sobre o problema da autoria. Ver também TRAVERSA 2009/10). O uso do platonismo e da designação de *homo Platonius* é estudada por P.Boyancé num importante estudo de 1954 (*Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron* [= BOYANCÉ 1954]). Informações sobre o uso da expressão também em BURKERT 1965, p. 178, nota 9.

sugerido pela concessão *obtorto collo* do epicurista Ático (cf. *leg.* 1.21: *Do sane, si postulas; etenim propter hunc concentum auium strepitumque fluminum non uereor condiscipulorum ne quis exaudiat*). A aprovação filosófica da adivinhação, assim sendo, podia participar desse jogo de compromissos.

Muito significativa nesse sentido é a aprovação de Ático, em *leg.* 2.34, às declarações de Marco sobre a adivinhação (cf. *Credo hercle ita esse, istique rationi potissimum adsentior*). É um epicurista, que por filiação filosófica recusa a existência da adivinhação e da providência divina, quem aprova uma argumentação que inclui uma aceitação da adivinhação com base na providência divina<sup>136</sup>. A. Setaioli, a meu ver, capta muito bem esse aspecto, que assim comenta: «Que d’ailleurs la couverture philosophique soit purement instrumental, afin de maintenir une institution politiquement avantageuse, cela est bien démontré par le fait qu’elle reçoit immédiatement l’approbation de l’épicurien Atticus...»<sup>137</sup>. Em suma, ao contrário do que F.G. defende, eu creio que existe uma finalidade política no uso dos argumentos filosóficos a favor da adivinhação e que é precisamente o carácter político do *de legibus* que está na base da aprovação filosófica da mântica: Cícero é estimulado pelo seu próprio desígnio político-legislativo a dar uma justificação filosófica da adivinhação, porque é filosófica a reflexão que, no primeiro livro, ele usa como premissa indemonstrada da sua reflexão sobre o direito legislativo nos livros segundo e terceiro. Ao fazê-lo, age em perfeita coerência com *leg.* 1.21, isto é, um dos elementos dos quais faz depender o seu discurso. Também neste caso, a hipótese de que a 'secção *de auspiciis leg.* 2.31 ss' seja uma inserção posterior à escrita do *de divinatione* não me parece decisivamente invalidada: Cícero, que em 44 mais do que nunca estava familiarizado com as teorias estóicas sobre a adivinhação, pode ter decidido integrar um discurso começado no fim dos anos 50, adoptando instrumentalmente um ponto de vista oposto ao manifestado no *de divinatione*.

c) A OPINIÃO NÃO-FILOSÓFICA DE CÍCERO. As palavras com que intitulei este subparágrafo referem-se sobretudo à análise de P.L.Schmidt (daqui em diante P.L.S.). O estudioso alemão não é defensor da filiação antioquina: para ele, não há solução de

---

136 Poder-se-ia justamente observar que a aprovação de Ático deve ser referida apenas à última parte da declaração de Marco, isto é, a parte em que se realça a utilidade política. Não nos esqueçamos, porém, que Ático diz concordar com a *ratio* de Marco (cf. *rationi... adsentior*). *Ratio*, na minha opinião, deve ser entendido como um raciocínio que tenha um mínimo de articulação. Cingir o seu significado a uma única declaração, que ainda para mais se integra num discurso mais amplo, corre a meu ver o risco de ser redutor.

137 SETAIOLI 2005, p. 246.

continuidade no cepticismo ciceroniano, e tal seria demonstrado pelas afinidades entre o primeiro Cícero de *inv.* 2.10 (*Quare nos quidem sine ulla affirmatione simul quarentes dubitanter unum quicque dicemus, ne, dum parvulum consequamur, ut satis haec commode perscripsisse videamur; illud amittamus, quod maximum est, ut ne cui rei temere atque arroganter assenserimus*) e o último Cícero de *off.* 2.7-8 (cf. § 8: *Quid est igitur, quod me impediat ea, quae probabilia mihi videantur, sequi, quae contra improbare atque adfirmandi arrogantiam vitantem fugere temeritatem, quae a sapientia dissidet plurimum?*)<sup>138</sup>. A posição de Cícero em *leg.* 2.32-3 deve ser lida na óptica do ponto de vista pessoal do autor, independente da sua pertença a esta ou aquela escola filosófica. Ademais, a adesão à Academia céptica, para P.L.S., é algo que – a partir do tratado *de inventione* até 46/45 (período em que começou a grande – ainda que breve - época dos diálogos filosóficos) tem uma relevância externa à produção literária do Arpinate: nunca teve necessidade de a manifestar, muito menos numa obra como o *de legibus*<sup>139</sup>. A própria referência à *libertas disserendi* deve ser entendida como um problema de método, e não como um problema de filiação filosófica<sup>140</sup>. O que mais ocupa P.L.S. é determinar a opinião puramente ciceroniana sobre a adivinhação em *leg.* 2.32-3: este passo – segundo a sua leitura- revela uma posição efectivamente favorável para com a mântica. O estudioso alemão propõe um confronto interessante com *div.* 1.1, no qual é Cícero autor quem usa da palavra; neste passo, a adivinhação é apresentada como uma *opinio*: o termo indica uma forte subjectividade, que reduz a credibilidade da adivinhação (cf. *Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quandam inter homines divinationem, quam Graeci μαντικήν appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum*)<sup>141</sup>. Segundo P.L.S., se em *leg.* 2.32-3 assistimos a uma clara tomada de posição, em *div.* 1.1 assistimos a um claro distanciamento, derivante da consciência de que a adivinhação é um facto meramente humano, desprovido de uma efectiva existência<sup>142</sup>. Em *leg.* 2.32, pelo contrário, o Arpinate mostra-se mais decidido, pois o que ele afirma é *divinationem... esse sentio*. Em suma, desde as primeiras palavras do primeiro livro do *de divinatione*, Cícero oferece elementos que

138Cf. SCHMIDT 1969, p. 175.

139Cf. SCHMIDT 1969, p. 177. Antes de P.L.Schmidt, já R.Philippson (PHILIPPSON 1939, col. 1181), tinha defendido uma posição análoga.

140Cf. SCHMIDT 1969, p. 176: «Die *libertas disserendi* meint nur die Methode, nicht den Inhalt».

141Sobre este passo, ver *supra*, cap. 1, p. 6.

142Cf. SCHMIDT 1969, p. 217.



o levam a considerar que a sua posição, em relação à adivinhação, é bem diferente da do *de legibus*. Seria impensável – diz P.L.S. em resposta a R.Reitzenstein – que Cícero, no arco de poucos meses, pudesse manifestar no *de legibus* opiniões tão divergentes das do *de divinatione*<sup>143</sup>.

Os argumentos de P.L.S. são expostos de uma forma muito lúcida, mas – na minha opinião - correm o risco de se tornar uma faca de dois gumes: com efeito, P.L.S. acaba por usar a evolução do pensamento ciceroniano para explicar que a 'secção *de auspiciis* 2.31 ss.' não pôde ser escrita antes do *de divinatione*, enquanto - na minha opinião – a evolução (ou não-evolução) do pensamento ciceroniano sobre a adivinhação será mais concretamente demonstrável só depois de se estabelecer se a 'secção *de auspiciis* 2.31 ss.' é anterior ou posterior ao *de divinatione*. Veremos daqui a pouco a solução que sugiro para o problema. De momento, limito-me a sugerir que as declarações de *leg.* 2.32-3 não são necessariamente incompatíveis com o cepticismo manifestado no *de divinatione*, pois não podemos esquecer a força evocativa das palavras ciceronianas. Já E.A.Robinson – a quem P.L.S. reage<sup>144</sup> - tinha afirmado que a providência universal e o *consensus omnium* referidos em *leg.* 2.32 «are admitted only as logically or historically defensible, not necessarily as conclusive»<sup>145</sup>. Para explicar a sua afirmação, o estudioso norte-americano chama a atenção para um aspecto da declaração de *leg.* 2.32 que é de grande importância. Depois de ter afirmado que acredita na existência da adivinhação (cf. *divinationem esse sentio*), Marco parece recuar ligeiramente para uma posição mais mitigada, pois afirma: *non video cur esse divinationem negem*. Está bem longe de fazer uma afirmação convicta e deixa antes transparecer uma atitude duvidosa<sup>146</sup>. R.J.Goar vai além da análise de E.A.Robinson, afirmando que as palavras de Cícero são mais uma recusa a negar a adivinhação do que uma verdadeira profissão de crença: «One recalls, too, his less than whole-hearted statement in II.32....: *non video cur esse divinationem negem*... When examined closely, the affirmation of faith in augury seems more a refusal to deny, than a truly positive statement of belief»<sup>147</sup>. Concluo esta breve secção doxográfica com a opinião de A.Setaioli, que, ao retomar as

---

143Cf. SCHMIDT 1969, p. 254

144 Cf. SCHMIDT 1969, p. 218.

145ROBINSON 1950, p. 287. Especifico que eu não tive acesso directo desta obra do estudioso norte-americano (dissertação académica nunca publicada), tendo apreendido parte dos seus conteúdos do trabalho de SCHMIDT 1969, passim; RAWSON 1973, passim; DYCK 2004, passim.

146Sobre esse aspecto, ver também as observações de J.Leonhardt (LEONHARDT 1999, pp. 68-73), que põem a tónica sobre as fortes perplexidades que emergem do juízo de Marco sobre a adivinhação em *leg.* 2.32-3.

147 GOAR 1972, p. 101.

considerações de R.J.Goar, afirma: «Cicéron ne va pas au-delà d'une affirmation ambigüe de sa croyance à la divination»<sup>148</sup>. Com efeito, em *leg.* 2.33, ao falar do augurato das origens, isto é, de uma época em que os áugures terão exercido as suas capacidades proféticas, sublinha a sua importância política: *Quae mihi videtur apud maiores fuisse duplex, ut ad rei publicae tempus non numquam, ad agendi consilium saepissime pertineret.*

Penso ser possível salientar outra *nuance*: em *leg.* 2.32, Ático, ao referir o desacordo no seio do colégio augural, diz que Gaio Marcelo pensa que os *auspicia* foram *ad utilitatem rei publicae composita*, enquanto Ápio Cláudio pensa que a disciplina augural permite *quasi divinari*. Muito sugestivo parece-me o emprego de *quasi*, que acaba por esmorecer os tons; mais assertiva é a posição de Quinto, que – sempre em referência a Ápio Cláudio – em *div.* 1.105 afirma sem meios termos: *divinandi tenuit disciplinam*. Mesmo quando se encontra a referir um pensamento alheio, Cícero – pela boca da personagem de Ático – parece querer mitigar o teor das afirmações: não é absurdo, na minha opinião, afirmar que o passo revela a marca d'água de um certo cepticismo, que nos poderia levar aos anos 40.

Acabada a exposição dos argumentos (ou melhor: de alguns dos possíveis argumentos) pró e contra, eis que estamos outra vez perante uma inquietante aporia: as respostas às possíveis objecções que foram aqui referidas, se é que foram bem dadas, demonstram que a proposta de R.Reitzenstein pode ser mantida, sem por isso demonstrarem que não pode ser rejeitada. Como explica M.Ruch, pode-se facilmente conceder que há grandes elementos de sintonia entre *leg.* 2.31-3 e os passos do *de divinatione* e do *de natura deorum* analisados; isso, porém, pode indicar tanto uma reprodução de alguns conteúdos dos diálogos de 45/44, quanto uma antecipação<sup>149</sup>: Cícero pode ter escrito esta parte do *de legibus* antes de 45 (assinalo que M.Ruch coloca todo o *de legibus* em 46) e ter-se repetido ao escrever o *de natura deorum* e o *de divinatione*.

Mas talvez o confronto com *div.* 1.37-8 (que já vimos para outras finalidades noutra sede deste estudo<sup>150</sup>) me ajude a cruzar a linha da suspensão do juízo. Vejamos o texto: *Conlegit innumerabilia oracula Chrysippus nec ullum sine locuplete auctore atque teste; quae, quia nota tibi sunt, relinquo; defendo unum hoc numquam illud oraculum Delphis tam celebre et tam clarum fuisset neque tantis donis refertum omnium populorum atque regum, nisi omnis aetas oraculorum illorum veritatem esse experta. "Idem iam diu non facit." Ut igitur nunc minore gloria est, quia minus*

148SETAIOLI 2005, p. 246.

149 Cf. RUCH 1956, p. 133.

150 Cf. *supra*, cap. 5, p. 100-2.

*oraculorum veritas excellit, sic tum, nisi summa veritate, in tanta gloria non fuisset. Potest autem vis illa terrae, quae mentem Pythiae divino adflatu concitabat, evanuisse vetustate, ut quosdam evanuisse et exaruisse amnes aut in alium cursum contortos et deflexos videmus. Sed ut vis acciderit (magna enim quaestio est), modo maneat id quod negari non potest nisi omnem historiam perverterimus: multis saeculis verax fuisse id oraculum.* «Recolheu inúmeros oráculos Crisipo, com abundantes testemunhos e documentos para cada um deles; mas não me estendo mais sobre estas coisas, que tu bem conheces. Apenas isto quero frisar: nunca o célebre santuário de Delfos teria sido tão frequentado e tão famoso, nem teria sido enchido de tantos donativos de todos os povos e todos os reis, se todas as gerações não tivessem verificado a veracidade dos seus oráculos. "Mas isso já não acontece há muito tempo" dir-se-á. Mas tal como agora tem menos glória, por ser menos fúlgida a veracidade dos seus oráculos, da mesma forma antigamente não teria tido tanta glória se não fosse pela sua indiscutível veracidade. Pode ser que aquela força divina que vinha da terra, e que excitava a mente da Pítia com o seu sopro divino, tenha desaparecido com o passar do tempo, da mesma forma que vemos alguns rios evaporarem e secarem ou mudarem de curso e desviarem-se para outras direcções. Escolhe a explicação que preferires, contanto que fique claro aquilo que não pode ser negado, a não ser que queiramos subverter a história toda: o oráculo de Delfos foi verídicos durante muitos séculos».

É deveras impressionante a afinidade de conteúdo entre *div.* 1.37-8 e *leg.* 2.33:

- em ambos os passos, o *consensus omnium* explica o prestígio de uma forma de adivinhação (augurato em *leg.* 2.33 e oráculos em *div.* 1.37-8) e a *vetustas* explica a sua decadência: existe uma relação funcional entre os dois elementos muito específica;
- em ambos os passos, o *consensus omnium* apresenta-se na sua forma complexa: não é só o *consensus omnium gentium* (cf. *div.* 1.37: *omnium populorum*; *leg.* 2.32: *omnesque populi cunctaeque gentes*) como também o *consensus omnium regum/regnorum* (cf. *div.* 1.37: *omnium... regum*; *leg.* 2.32: *omnia regna*).

Os pontos de convergência tornam-se ainda mais evidentes à luz do confronto textual que se segue:

*l(eg.): permultorum exemplorum*  
*d(iv.): innumerabilia oracula*

*l: nostra est plena res publica et omnia regna omnesque populi cunctaeque gentes*  
*d: omnium populorum atque regum*

*l: nomen memoria floreret*  
*d: in tanta gloria non fuisse*

*l: incredibiliter vera*  
*d: summa veritate*

*l: nisi omnes hi multa ad veritatem admirabilia dixissent*  
*d: nisi omnis aetas oraculorum illorum veritatem esse experta*

*l: disciplina et ars augurum evanuerit iam et vetustate et neglegentia*  
*d: vis illa terrae... evanuisse vetustate*

Acrescento mais um elemento. Em *leg.* 2.33 Cícero escreve: *Sed dubium non est quin haec disciplina et ars augurum evanuerit iam et vetustate et neglegentia*. Em *div.* 1.38: *Potest autem vis illa terrae, quae mentem Pythiae divino adflatu concitabat, evanuisse vetustate, ut quosdam evanuisse et exaruisse amnes aut in alium cursum contortos et deflexos videmus*. Parece-me que está a utilizar invertidamente o mesmo módulo:

*dubium non est : non potest = potest : dubium est*

Em ambos os casos, a enunciação não é directa, mas introduzida por uma fórmula da possibilidade ou da não-possibilidade: não me parece insensato supor que essa proximidade lógico-sintáctica se deva à proximidade cronológica entre os dois passos. Em suma, à luz dos dados que foram expostos, parece-me inevitável reconhecer que existe um grau de parentesco muito estreito entre *leg.* 2.32-3 e *div.* 1.37-8. O confronto proposto é na minha opinião particularmente útil porque, como antecipei, sugere uma solução para o problema da relação cronológica - anterioridade ou posterioridade? - entre o texto do *de divinatione* e a secção do *de legibus* que aqui se discute.

Vejamos as razões que me levam a esta afirmação. O discurso de Quinto, em *div.* 1.37-8, é construído na base de um modelo, provavelmente estóico<sup>151</sup>. Isso é sugerido por uma série de

<sup>151</sup>Que se trate de uma fonte estóica é sugerido por: (a) a referência explícita a Crisipo, que antecipa o discurso de Quinto sobre a decadência de Delfos; (b) a presença do *consensus omnium*, elemento importantíssimo da teoria estóica sobre a adivinhação. K.Reinhardt (REINHARDT K. 1921, pp, 426-8) e S.Timpanaro (TIMPANARO 1988, p. 262) supõem que a fonte seja de identificar com Crisipo, que escreveu um livro sobre os oráculos. A.Momigliano (MOMIGLIANO 1975<sup>2</sup>, p. 837), não acredita na hipótese crisipiana: só no século I o santuário de Delfos conheceu uma decadência quase total (cf. Eusébio, *Preparação evangélica* 2.8 [assalto trácio] e Plutarco, *Vida de Sula* 12 [saque sulano]: só a partir desse período, para o estudioso italiano, é legítimo supor que tenha sido elaborado um argumento forte para explicar o declínio do oráculo. É porém de dizer que em *div.* 1.37-8 encontramos um indicador temporal muito importante: *Idem iam diu non facit* (agradeço ao Professor F.Guillaumont ter-me chamado a atenção para este aspecto). Isso leva a supor que o debate sobre a decadência da adivinhação oracular fosse bem mais antigo do que o período indicado por A.Momigliano. Mas mesmo aceitando-se a cronologia que ele sugere, a hipótese de uma fonte estóica continua viável: nada nos impede de pensar que a fonte de Cícero, neste caso, seja o recente Posidónio, cujo nome, em *fat.* 5, é associado à adivinhação oracular (cf. FONTENROSE 1978, p. 346, para a importância de Posidónio no estudo das questões delficas). É certamente de excluir a hipótese paneciana: como já

*patterns* que aparecem noutros autores<sup>152</sup>.

---

a contraposição entre o esplendor passado e a decadência presente é evidenciada por Estrabão em termos parecidos aos de Quinto:

*div. 1.38: nunc minore gloria est, quia minus oraculorum veritas excellit, sic tum, nisi summa veritate, in tanta gloria non fuisset.*

Estrabão, 9.3.4: ὀλιγώρηται δ' ἱκανῶς καὶ τὸ ἱερόν, πρότερον δ' ὑπερβαλλόντως ἐτιμήθη.

---

O mesmo Estrabão põe em destaque a glória do oráculo devida à excepcional veracidade das respostas da Pítia:

*div. 1.37: numquam illud oraculum... tam celebre et tam clarum fuisset... nisi omnis aetas oraculorum illorum veritatem esse experta.*

*div. 1.38: nisi summa veritate, in tanta gloria non fuisset.*

Estrabão, 9.3.6: ἡ μὲν οὖν ἐπὶ τὸ πλεῖον τιμὴ τῷ ἱερῷ τούτῳ διὰ τὸ χρηστήριον συνέβη δόξαντι ἀψευδεστάτῳ τῶν πάντων ὑπάρξει...

---

Quer Estrabão quer Justino referem-se especificamente à grande abundância dos donativos e ao facto de eles serem feitos quer pelo povo quer pelos reis ou homens de poder:

*div. 1.37: numquam illud... tam celebre et tam clarum fuisset neque tantis donis refertum omnium populorum atque regum...*

Estrabão, 9.3.4: δηλοῦσι δ' οἱ τε θησαυροὶ οὓς καὶ δῆμοι καὶ δυνάσται κατεσκεύασαν, εἰς οὓς καὶ χρήματα ἀνετίθεντο καθιερωμένα καὶ ἔργα τῶν ἀρίστων δημιουργῶν, καὶ ὁ ἄγων ὁ Πυθικὸς καὶ τὸ πλῆθος τῶν ιστορουμένων χρησμῶν.

Justino, 24.6.10: *Multa igitur ibi et opulenta regum ac populorum visuntur munera quaeque magnificentia sui reddentium vota gratam voluntatem et deorum responsa manifestant.*

O facto de o discurso de Quinto de *div. 1.37-8* depender directamente de uma fonte é confirmado, na minha opinião definitivamente, pela resposta de Marco em *div. 2.117-8*, cuja análise

---

vimos no primeiro capítulo, a atitude de Panécio para com a adivinhação não deixa supor nenhum interesse por certo tipo de reflexões, e muito menos se animadas por finalidades apologéticas. Não creio ser possível afirmar, com R.Hirzel (HIRZEL 1895, p. 208 nota 4), que a fonte de Cícero para este passo é de identificar com o peripatético Dicearco (o qual, conforme sabemos do próprio *de divinatione*, aceitava a adivinhação natural, de que os oráculos eram expressão): já vimos que esta parte do discurso de Quinto contém elementos tipicamente estóicos. Além disso, a argumentação de *div. 1.37-8* é acusada de ser supersticiosa (cf. *div. 2.118: Sed nescio quo modo isti philosophi superstitiosi et paene fanatici quidvis malle videntur quam se non ineptos*). As ocorrências de *superstitiosus* no *de divinatione* levam a pensar que Cícero prefere usar o adjectivo em relação ao Pórtico, e não ao Perípato, cf. e.g. *div. 2.19; 2.86; 2.100 [Quint. loq.]*. Cf. também *nat. deor. 1.55 (Velleius loq.); 3.92. (Cotta loq.)*.

<sup>152</sup>Os paralelos que seguem são identificados por A.S.Pease em PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 159.

permitirá pôr em destaque mais um importante paralelo:

*Sed, quod caput est, cur isto modo iam oracula Delphis non eduntur non modo nostra aetate, sed iam diu [tantum modo], iam ut nihil possit esse contemptius? Hoc loco cum urgentur evanuisse aiunt vetustate vim loci eius, unde anhelitus ille terrae fieret, quo Pythia mente incitata oracula ederet. De vino aut salsamento putes loqui, quae evanescunt vetustate; de vi loci agitur, neque solum naturali, sed etiam divina; quae quo tandem modo evanuit? "Vetustate," inquires. Quae vetustas est, quae vim divinam conficere possit? Quid tam divinum autem quam adflatus e terra mentem ita movens ut eam providam rerum futurarum efficiat, ut ea non modo cernat multo ante, sed etiam numero versuque pronuntiet? Quando ista vis autem evanuit? An postquam homines minus creduli esse coeperunt?*

Antes de mais, as palavras de Marco soam como uma resposta não só a Quinto, como também à fonte das quais as palavras de Quinto dependem: eloquentes são o *cum urgentur* e o *aiunt* de *div.* 2.117. Em segundo lugar, Marco insiste muito sobre a noção de *vetustas*, que é um elemento caracterizante do discurso do irmão: «Dir-se-ia que se está a falar do vinho ou da salmoura, que evaporam com o tempo». Em *div.* 2.117-8, o lexema *vetustas* é utilizado quatro vezes, três vezes o verbo *evanescere* e duas vezes a junção 'substantivo *vetustas* + verbo *evanescere*' (cf. *evanuisse aiunt vetustate* / *evanescunt vetustate*), já presente em *div.* 1.38 (cf. *evanuisse vetustate*). Parece-me mais que legítimo inferir que a noção de depauperamento devido à força corrosiva do tempo ocupava um lugar central no modelo grego em que Cícero se inspira, ou importante o suficiente para justificar uma reacção tão afincada. A própria fórmula *vetustate evanescere* – que, como veremos em breve, era muito cara ao Arpinate – parece ser neste caso não tanto uma expressão característica do registo ciceroniano, quanto a reprodução fiel do conteúdo da fonte grega. E que o conceito de consumpção devida a envelhecimento fosse típico do debate sobre a decadência da adivinhação oracular é definitivamente demonstrado pela *Decadência dos oráculos* de Plutarco. Neste diálogo, em 438c, uma das personagens (Lâmprias), ao explicar a caducidade da força mântica, usa um conceito muito semelhante ao de Quinto em *div.* 1.37-8: ἔστι δὲ θεία μὲν ὄντως καὶ δαιμόνιος, οὐ μὴν ἀνέκλειπτος οὐδ' ἄφθαρτος οὐδ' ἀγήρως καὶ διαρκής.... O que mais interessa neste caso é a presença de οὐδ' ἀγήρως: a força mântica que inspira a Pítia não está imune ao envelhecimento ou, querendo temerariamente glosar em termos parecidos

com os que Cícero usaria, *vetustate evanescere potest*.

Posto que o discurso de Quinto de *div.* 1.37-8 é modelado na base de uma fonte, e posto que *div.* 1.37-8 apresenta inegáveis linhas de contacto com *leg.* 2.33, dever-se-á reconhecer que a fonte usada por Cícero tinha um conteúdo fortemente sectorial: a decadência da adivinhação oracular, isto é, um problema que devia preocupar não pouco os defensores da mântica, como nos demonstra a elaboração da resposta de Quinto e a tenacidade com que Marco a refuta. Ora, parece-me razoável supor que Cícero tenha usado essa fonte para a redacção de uma secção do *de divinatione*, diálogo especificamente consagrado à adivinhação, e que só posteriormente tenha readaptado a argumentação exposta pela personagem do irmão ao contexto do *de legibus*. Por estas razões, julgo haver elementos suficientes para se afirmar que R.Reitzeinstein tinha razão: a secção *de auspiciis* do segundo livro do *de legibus* é uma inclusão dependente do *de divinatione* e posterior à escrita do *de divinatione*.

E que dizer dos outros dois pontos da «Vermutung» do estudioso alemão? O quadro é muito complicado e não será esta a sede para esboçar uma conclusão geral. Limito-me a dizer que, se é verdade que Cícero voltou a ocupar-se do texto do *de legibus* (e os elementos aqui apresentados oferecem, na minha opinião, boas razões para o afirmar), é bem possível que não apenas esta secção do segundo livro, como também outras partes do diálogo tenham sofrido uma revisão. O que é certo é que a hipótese de a secção *leg.* 1.18-63 ter sido acrescentada posteriormente à primeira fase de redacção explica eficazmente as fortes diferenças entre o estilo do primeiro livro e o do segundo e do terceiro. Reitero: o problema é vasto a sua análise não pode ser esgotada num contexto como este. Mas seria inútil esconder a minha simpatia pelas sugestões de R.R.

Voltemos agora à 'secção *de auspiciis leg.* 2.31 ss'. Aprofundando o confronto, descobre-se que o discurso de Quinto em *div.* 1.37-8 tinha excelentes razões para ser escolhido por Cícero como modelo de referência para a redacção desta secção do *de legibus*. Recordemos muito rapidamente os factos. Ao referir a disputa entre os membros do colégio augural, Ático indica duas tendências, quase dois partidos: o de Ápio Cláudio, que considera o augurato como uma forma de adivinhação, e o de Gaio Marcelo, que o considera um instituto unicamente político. A resposta de Marco desvincula-se das alternativas propostas por Ático: nem com um, nem com outro<sup>153</sup>. Nem uma concepção unicamente secular do augurato, nem a atribuição de capacidades proféticas aos augures do seu tempo, de que ele próprio é representante. Daí a ambiguidade da resposta:

- houve um tempo em que os áugures possuíram uma autêntica *ars divinandi*;
- esse tempo já passou.

---

153Cf. ANDRÉ 1975, p. 13: «...Cicéron constate la désuétude de l'art augural, et rejette aussi bien l'incrédulité que le fidéisme».

Não era uma decisão simples. Era preciso conjugar as instâncias de uma tradição sobre a qual construir o estado ideal (cf. *leg. 1.20: eius rei publicae, quam optumam esse docuit in illis sex libris Scipio, tenendus est nobis et servandus status, omnesque leges adcommodandae ad illud ciuitatis genus*) e uma visão pragmática que impedia a adesão intelectual aos aspectos mais irracionais da religião pública<sup>154</sup>. O discurso de Quinto de *div. 1.37-8*, que usava o *consensus omnium* para explicar o antigo prestígio da adivinhação oracular e a *vetustas* para explicar a sua decadência, oferecia a Cícero um óptimo módulo argumentativo para fundamentar os dois pólos da posição que ele decide ocupar em *leg. 2.32-3*.

Não penso que, ao supor-se a reutilização do argumento da personagem de Quinto, se faça uma injustiça à potência criativa ciceroniana ou se afirme de um modo implícito que Cícero precisava de um modelo argumentativo oferecido por uma fonte estóica para elaborar esta secção do *de legibus*. Se se supõe que a inserção seja o resultado das reminiscências ciceronianas, isto é, das reminiscências de um Cícero que tinha acabado de escrever o *de divinatione*, não me parece difícil conceder que o autor decidiu reutilizar palavras que ainda tinha em mente e que terá julgado apropriadas para a sua operação.

É claro que, em relação à posição tomada no *de divinatione*, *leg. 2.32-3* é um enorme *volte-face* e P.L.Schmidt tinha razões válidas para recusar a hipótese da proximidade cronológica entre os dois textos. Mas – na minha opinião – se se analisar o problema à luz da complexa personalidade ciceroniana, a coisa acaba por não surpreender muito. E.Narducci, numa obra publicada postumamente (*Cicerone. La parola e la politica*<sup>155</sup>), e que representa o ponto de chegada de um trenténio de estudos consagrados a Cícero, explica mediante a adesão de Cícero ao cepticismo da Academia, radical nos anos 40, a possibilidade de oscilações - «anche 'polari'» - entre posições muito diferentes<sup>156</sup>. E cita, a esse propósito, um célebre passo da quinta *Tusculana*, em que o Arpinate, *in propria persona*, se torna autor do que eu considero um belíssimo e inteligentíssimo manifesto de liberdade intelectual. No § 32, o *auditor* assinala o facto de Marco estar a defender uma posição que é diferente da que tinha defendido no quarto livro do *de finibus* e eis a resposta que ele obtém no § 33: *Tu quidem tabellis obsignatis agis mecum et testificaris, quid dixerim aliquando aut scripserim. Cum aliis isto modo, qui legibus impositis disputant: nos in diem vivimus; quodcumque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus, itaque soli sumus liberi*. «Tu apresentas-me documentos assinados por mim e usas como prova o que eu possa ter dito ou

---

154Cf. GUILLAUMONT 1984, p. 140: «La divination est comme exclue de la réalité romaine contemporaine.

Prétendre que les auspices ont encore une valeur religieuse serait de l'hypocrisie, et il serait bien trop irréaliste de vouloir restaurer leur antique signification».

155= NARDUCCI 2009, já citado neste estudo.

156Cf. NARDUCCI 2009, pp. 398-9.



escrito. Essa estratégia tem de ser usada com outros, que discutem segundo leis fixas: nós vivemos o dia-a-dia, e dizemos o que em cada circunstância impressiona o nosso intelecto pela sua aprovabilidade; por isso, só nós é que somos livres»<sup>157</sup>.

Mas podemos valer-nos das indicações dadas por *Tusc.* 5.33 para interpretar o *volte-face* ciceroniano de *leg.* 2.32-3? Eu creio que não, ou pelo menos não *sic et simpliciter*. Em *Tusc.* 5.33, o que é aprovável tem de impressionar o espírito, mover as cordas do intelecto: *animum percutere*, usando o léxico ciceroniano. Em suma, a adesão ao *probabile* – ainda que ligada às circunstâncias – implica um processo de interiorização: reflecte as genuínas convicções ciceronianas, embora essas convicções estejam sujeitas à possibilidade de serem remodeladas e nunca sejam consideradas definitivas. Se se admite que a 'secção de *auspiciis* 2.31 ss.' foi inserida no *de legibus* num período imediatamente posterior ao *de divinatione*, pode-se do mesmo modo supor que Cícero não tivesse tido tempo para mudar a convicção que tão abertamente manifesta ao encenar a conversa com o irmão Quinto. Por outras palavras, penso ser lícito sugerir que, aquando da inserção da secção de *auspiciis* no *de legibus*, a não-existência da adivinhação era para Cícero a única solução *probabilis*. Além disso, já vimos no estudo da produção ciceroniana anterior a 45 que o Arpinate, pelo que parece, nunca esteve inclinado para a crença na adivinhação. Em suma, uma mudança repentina de opinião, ainda para mais tão radical e inédita, muito dificilmente poderia ser explicada, e muito menos lida mediante o caleidoscópio da *probabilitas*.

Na minha opinião, a passagem brusca da refutação total do *de divinatione* para a apologia de *leg.* 2.32-3 explica-se mais facilmente com um aspecto do carácter de Cícero que, embora tenha sido certamente potenciado pela filosofia académica, se forjou principalmente nos tribunais, aquando do exercício da actividade forense: é o que o próprio E.Narducci, no título de um trabalho publicado em 1997, definiu como 'relativismo do advogado' (*Relativismo dell'avvocato, probabilismo del filosofo...*<sup>158</sup>) e que, na minha opinião, ajuda a compreender a predisposição psicológica do Arpinate para certo tipo de oscilações, que neste caso se manifestam sob a forma de uma verdadeira palinodia. Uma explicação extremamente eficaz desse aspecto da personalidade ciceroniana é oferecida pelo próprio Cícero, num dos seus discursos mais fascinantes e ao mesmo tempo inquietantes, o *pro Cluentio*. Num dramático processo de 66, Cícero foi advogado de defesa de Aulo Cluêncio Hábito, acusado de ter envenenado o seu padrasto Opiânico, morto em circunstâncias misteriosas em 72. A acusação tinha sido feita por Opiânico jr., filho natural do defunto, provavelmente incentivado por Sássia, mãe natural de Cluêncio. Patrocinar a causa de Cluêncio não era uma tarefa simples, pois em 74 Cícero tinha sido advogado de defesa de um certo

---

157Sobre a atitude ciceroniana que emerge deste passo, ver as reflexões de W.Burkert (BURKERT 1965, pp. 191-2).

158 = NARDUCCI 1997.

Escamandro, acusado de tentativa de envenenamento pelo próprio Cluêncio. Acrescente-se que Cluêncio, em 74, tinha acusado não apenas Escamandro, como também o já citado Opiânico. Todas as pessoas por ele acusadas foram condenadas por um júri, presidido pelo senador Gaio Júnio (daí a designação de *quaestio Iuniana*), sobre o qual impendia a suspeita de corrupção, que Cícero, nas *Verrinae*, tinha abertamente referido, dando a entender que Cluêncio tinha obtido que os homens por ele acusados fossem condenados precisamente porque os membros do júri tinham recebido gratificações<sup>159</sup>. Lemos em *Clu.* 138 que o acusador de Cluêncio, no processo de 66, não se esqueceu das passadas acusações de Cícero, que prontamente recordou. Mas Cícero não se deixou apanhar impreparado: nas *Verrinae*, diz o Arpinate em *Clu.* 139, o seu discurso dependia das circunstâncias, e não das suas próprias opiniões. Se tinha falado da corrupção do tribunal, foi porque era esse o rumor que corria. Mas seria um grande erro tentar detectar as suas genuínas convicções nos seus discursos judiciais. O que se diz num tribunal tem a ver com os processos e as circunstâncias, e se as causas pudessem falar por elas próprias, ninguém precisaria de um advogado (cf. *Ego vero, si quid eius modi dixi, neque cognitum commemoravi neque pro testimonio dixi, et illa oratio potius temporis mei quam iudicii et auctoritatis fuit... Sed errat vehementer si quis in orationibus nostris, quas in iudiciis habuimus, auctoritates nostras consignatas se habere arbitratur; omnes enim illae causarum ac temporum sunt, non hominum ipsorum aut patronorum. Nam si causae ipsae pro se loqui possent, nemo adhiberet oratorem*).

V.Giuffrè, num estudo sobre o *pro Cluentio*, conta um interessante episódio que ocorreu numa sala de audiências de um tribunal italiano na década de 70 do século passado<sup>160</sup>. Um professor da Faculdade de Direito foi advogado de defesa num processo em que o Ministério Público era representado por um seu antigo aluno, o qual sublinhou que a linha de defesa do seu antigo docente contrariava paleosamente as teses pelo mesmo enunciadas num trabalho científico. O advogado terá então respondido que quando escrevia o seu livro escrevia na qualidade de professor; naquele momento, porém, estava a ser advogado defensor. Querendo adaptar o *trait d'esprit* do advogado e professor universitário italiano à situação que aqui foi discutida, permito-me dizer que Cícero, quando escrevia o *de divinatione*, estava a actuar como filósofo; na secção *de auspiciis* do *de legibus*, pelo contrário, voltou a vestir a roupa do estadista, de que a *dominatio* cesariana o tinha privado. Entre o filósofo e o estadista, estava o advogado, que ouvia as razões dos dois e estrategicamente decidia qual a melhor ocasião para elas serem publicamente manifestadas. É isso o

---

159O enredo criminal descrito ou evocado pelo *pro Cluentio* é um dos mais complexos de todos os tempos. Th.Mommsen (*Das Weltreich der Caesaren* [com prefácio de E.Norden], Leipzig-Viena, 1933, vol. 1, p. 54), indicava neste discurso ciceroniano um dos sinais da total perda de honra e moralidade em alguns sectores da sociedade tardo-republicana, em que o estado e a liberdade eram vendidos à troca de dinheiro e era considerado inimigo quem não aceitasse subornos.

160 Cf. GIUFFRÈ 1997, p. 84.

que eu gosto de imaginar.

Pelas razões aqui expostas, tendo a afirmar que a "declaração de fé" de *leg. 2.32*, por ter sido escrita depois da primeira redacção do *de legibus*, numa fase indubitavelmente céptica do pensamento ciceroniano, não descreve a evolução do Arpinate em relação à adivinhação. Muito pelo contrário, o passo revela aquela atitude, tipicamente ciceroniana, de saber adaptar-se às situações, tendo em vista não a coerência do homem, mas sim a eficácia do argumento que circunstancialmente o homem usa.

**γ\_ Resposta a uma possível objecção.** Antes de concluir, não posso senão ter em conta uma possível objecção à minha tentativa de reabilitar a proposta de R.Reitzenstein. Já vimos que a noção de consumpção devida à acção do tempo ocupa um lugar importante quer em *div. 1.37-8*, quer na 'secção *de auspiciis leg. 2.31 ss.*'. Mas também antecipei que o uso conjunto de *vetustas* e *evanescere* (ou substantivos e verbos da mesma área semântica) não é raro em Cícero. Com efeito, ele recorre com uma frequência considerável também nos escritos dos anos 50. Em *leg. 1.2*, Quinto e Ático passeiam num bosque situado em território arpinate. Ático julga ter reconhecido o carvalho descrito por Cícero no poemeto intitulado *Marius*<sup>161</sup>. Quinto confirma a suposição de Ático e afirma que a *quercus Mariana* ficará idealmente no lugar onde eles agora se encontram mesmo quando a *tempestas* ou a *vetustas* a tiverem consumido, graças aos versos do irmão que a imortalizaram (cf. *...uerum tamen dum Latinae loquentur litterae, quercus huic loco non deerit quae Mariana dicatur... Sed cum eam tempestas uetustasue consumpserit, tamen erit his in locis quercus quam Marianam quercum uocabunt*). Aqui, como explica E.Romano, estamos perante uma luta contra a acção depauperante do tempo, que tem como objectivo a conservação da memória<sup>162</sup>; ora, o *vetustasve consumpserit* de *leg. 1.2* não pode senão remeter para o *evanuerit vetustate* de *leg. 2.33*. No mesmo *de legibus*, em 2.24, Marco afirma que se as impurezas do corpo se eliminam com água ou desaparecem com os dias, não há *diurnitas* que faça *evanescere* as imundícies da alma (cf. *Nam illud (scil. as impurezas do corpo) vel aspersione aquae vel dierum numero tollitur, animi labes nec diurnitate evanescere...potest*). Em suma, o confronto com *leg. 1.2* e 2.24 sugere que certas opções lexicais são típicas do Cícero dos anos 50.

Além disso, a *vetustas* não é o único elemento de que o Arpinate se vale, em *leg. 2.33*, para explicar o desaparecimento da adivinhação augural, pois o fenómeno é imputado também à

---

161 Restam-nos apenas poucos fragmentos (*div. 1.6* [treze versos]; *ad Att. 12.49.1* [três versos]). Algumas notícias sobre o poemeto também em Júlio Capitolino (*historia Augusta*), *Gord. 3.2*. A data do *Marius* é muito debatida. Notícias no trabalho de J.Soubiran (SOUBIRAN 1972, pp. 47-8), que propõe o período compreendido entre 57 e 54. P.Ferraro (FERRARINO 1939, p. 161) considera-o uma obra juvenil, e coloca-o em 87.

162 ROMANO 2009/10, p. 16: «...lotta fra la memoria e l'oblio, contro l'azione della *vetustas* e per la costruzione e la conservazione della memoria»

*neglegentia* (relembro: *Sed dubium non est quin haec disciplina et ars augurum evanuerit iam et vetustate et neglegentia*). É importante salientar que a presença conjunta das noções de *vetustas* e *neglegentia* aparece no escrito mais importante dos anos 50, isto é, o *de re publica*. Em *resp.* 5.1-2 Cícero compara a constituição romana a uma pintura outrora belíssima, mas já gasta pela acção do tempo (cf. *iam evanescentem vetustate*), cujos contornos os seus negligentes contemporâneos não se preocupam em conservar (cf. *Nostra... aetas... renovare neglexit*). Além disso, como nos relembra P.L.Schmidt<sup>163</sup>, a manutenção dos *auspicia* devida a razões políticas é recordada tanto no *de re publica* (cf. 2.16: *quod retinemus hodie magna cum salute rei publicae*) como no segundo livro do *de legibus* (cf. §§ 20 e 31).

Devemos então concluir que, sendo claro que alguns conteúdos de *leg.* 2.31-3 correspondem a uma reflexão amadurecida no pensamento ciceroniano dos anos 50, não existe nenhuma necessidade de considerar o *de divinatione*, de 45/44, como fonte de inspiração para esta secção do *de legibus*? Seria decerto útil eu alongar-me na resposta à possível objecção que acabei de expor. Julgo, porém, que essa resposta já foi dada pelo confronto textual que propus supra: o *evanuerit... vetustate* de *leg.* 2.33 é só um dos numerosos pontos de contacto com *div.* 1.37-8, que se inscreve num amplo contexto textual, presente em termos muito semelhantes em ambos os textos. Além disso, se *vetustas* e *neglegentia* são duas noções importantes na reflexão ciceroniana dos anos 50, elas não são menos típicas da reflexão ciceroniana dos anos 45/44, nomeadamente nos escritos em que o autor fala especificamente da decadência da adivinhação augural. Proponho, e em alguns casos volto a propor, a leitura de excertos que considero particularmente significativos:

---

*div.* 2.70: *...vel usu iam vel doctrina vel vetustate immutatam (scil. a disciplina augural) videmus.*

Aqui a *vetustas*, tal como em *leg.* 2.33, é considerada como responsável pelas modificações que a *disciplina* sofreu desde as origens. Quem fala é Marco e, como é óbvio, o Marco do *de divinatione* parte de pressupostos unicamente racionais: a *immutatio* de que ele fala não tem a ver com a eventual perda de capacidades divinatórias (que para ele nunca existiram), mas sim com a alteração de alguns aspectos rituais.

---

*div.* 1.28: *Itaque multa auguria, multa auspicia, quod Cato ille sapiens queritur, neglegentia collegii amissa plane et deserta sunt.*

---

<sup>163</sup>Cf. SCHMIDT 1969, pp. 138-9. P.L.Schmidt (ibidem) também nota a correspondência entre o *evanescentem vetustate* de *resp.* 5.2 e o *evanuerit iam... vetustate* de *leg.* 2.33.

Quinto refere o descontentamento de Catão (o Censor) em relação à negligência do colégio augural, que levou a um factual abandono da disciplina augural das origens<sup>164</sup>.

---

*div. 1.105: Sed difficultas laborque discendi disertare neglegentiam reddidit; malunt enim disserere nihil esse in auspiciis (scil. nenhuma faculdade divinatória) quam, quid sit, ediscere.*

Aqui Quinto refere a dificuldade de aprendizagem da disciplina augural, com referência específica à *ars divinandi*: os áugures do seu tempo preferem pensar que os auspícios não são sinais proféticos a estudar a disciplina.

---

*nat. deor. 2.9: Sed neglegentia nobilitatis augurii disciplina omissa veritas auspiorum sprete est, species tantum retenta.*

Aqui é Balbo quem fala: mesmo partindo de uma posição análoga à de Quinto em *div. 1.105*, chega a uma conclusão que o aproxima das declarações de Marco em *div. 2.70*: a negligência da *nobilitas* levou à perda da essência original da disciplina augural (interessante é o uso de *veritas*) e do seu prestígio: só a sua *species* se conservou.

Há mais um aspecto que, chegado a este ponto da minha análise, posso assinalar: a noção de antiguidade tem uma função ambígua na discussão dos problemas ligados à adivinhação. Essa ambiguidade encontra-se em *leg. 2.33*; a glória de adivinhos como Políido e outros não teria sido tão grande, nem a adivinhação teria sido mantida entre tantos povos, se a antiguidade não tivesse comprovado a veracidade das técnicas preditivas (cf. *nisi vetustas ea certa docuisse*). Ao mesmo tempo, como já vimos, a antiguidade, em conjunto com a negligência, destrói a adivinhação augural (cf. *evanuerit iam et vetustate et neglegentia*)<sup>165</sup>. Uma dualidade do mesmo tipo encontra-se também no *de divinatione*. Ao lado de *div. 1.37-8* e *2.70*, em que a antiguidade é responsável pela decadência, há casos – mais numerosos<sup>166</sup> – em que a antiguidade é veículo de autoridade:

---

<sup>164</sup>Festo (277 Lindsay) atribui a Catão um discurso *de auguribus*: isso poderia assinalar o interesse técnico do censor pelas questões augurais. É também de dizer que a Catão se atribui um certo desprezo pela aruspicina (cf. *div. 2.51*), mas isso não deverá ser necessariamente entendido como um sinal de superioridade intelectual a certos aspectos da religião romana: é possível que Catão visasse criticar apenas os praticantes da adivinhação privada, porque não sujeitos ao controlo estatal. Recordo a esse propósito que no texto do *de agricultura* (5.4), Catão

<sup>165</sup>Cf. LINDERSKI 1986, p. 2238, nota 364: «... *vetustas* is an ambiguous concept. It *adfert scientiam*, but it also destroys it».

<sup>166</sup>Há casos específicos no *de divinatione* em que *vetustas* (ou termos correlados) remete directamente para a reflexão estóica sobre a adivinhação técnica. Muito eloquente, a esse propósito, é o que lemos em *div. 1.109*: a *vetustas* faz que a observação dos sinais se torne *diuturna*, prolongada, permitindo assim uma recolha de dados cada vez mais

*div. 1.11: nam cum antiquissimam sententiam, tum omnium populorum et gentium consensu comprobata sequor.*

Aqui a noção de antiguidade, conjuntamente com o *consensus omnium*, é motivo de aceitação da adivinhação por parte de Quinto.

*div. 1.34-5: ...ipsa sors contemnenda non est, si et auctoritatem habet vetustati...Quae est igitur ista calliditas, res vetustate robustas calumniando velle pervertere?*

A adivinhação cleromântica, embora não tenha o prestígio das outras (como, por exemplo, a adivinhação augural e a aruspicina), merece ser respeitada por ter a *auctoritas vetustatis*. «Que malícia é essa de querer deitar abaixo coisas que tiram a sua força da antiguidade?» diz Quinto aos adversários da adivinhação.

*div. 1.87: Quis est autem, quem non moveat clarissimis monumentis testata consignataque antiquitas? Calchantem augurem scribit Homerus longe optimum, eumque ducem classium fuisse ad Ilium, - auspiciorum, credo, scientia, non locorum.*

Este passo, que já vimos aquando da análise do problema dos adivinhos famosos, é certamente o mais significativo deste *tableau*: a noção de *antiquitas* aqui serve para introduzir a autoridade da disciplina praticada por Calcante e outros adivinhos. Em *leg. 2.33*, com uma finalidade idêntica e em relação ao mesmos adivinhos aqui citados (à excepção das variações que já vimos), Cícero usa o termo *vetustas*.

Como se pode ver da leitura destes últimos dados, a secção *de auspiciis* do segundo livro do *de legibus* não apenas encerra elementos textuais que remetem directamente para os passos do *de divinatione* e do *de natura deorum* que foram evidenciados (especialmente *div. 1.37-8*), como também evoca um número significativo de conteúdos e argumentos a que Cícero concede amplo espaço nesses dois diálogos, sempre que se detém na análise dos problemas ligados à adivinhação romana. Em suma, resume os termos de um debate que, nas obras do Arpinate, era muito vivo na

---

extensa. Em suma, trata-se de um elemento fundamental de um preciso programa metodológico. Não é porém de excluir, na minha opinião, que essa importância metodológica da *vetustas* tivesse já sido consagrada no próprio âmbito da disciplina augural romana (cf. e.g. Cícero, *Cato m. 12: quanta notitia antiquitatis, scientia iuris augurii!*).

segunda metade dos anos 40.

«Et ne fut jamais au monde deux opinions pareilles,  
non plus que deux poils ou deux grains. Leur plus  
universelle qualité, c'est la diversité».

(Michel Eyquem de Montaigne, *Essais*)

## CONCLUSÃO

Os dados que expus e comentei nas páginas anteriores levam-me a concluir que a nítida tomada de posição de Cícero no *de divinatione* não contradiz o pensamento ciceroniano sobre a adivinhação que se depreende dos escritos anteriores a 45/44. As ocasiões em que o Arpinate assume abertamente o papel de apologeta são os discursos e o problemático *leg. 2.32*. No primeiro caso, vimos que o recurso a imagens prodigiosas extravasa do problema da crença, colocando-se no âmbito das teorias retóricas sobre a persuasão do auditório. O facto de os discursos não poderem ser lidos como indicadores da evolução do pensamento ciceroniano é demonstrado – a meu ver incontestavelmente – por *Phil. 4.10*, em que o Cícero dá aos prodígios enviados pelos deuses imortais o valor preditivo que no *de divinatione*, escrito poucos meses antes, tinha negado: difícil supor que o pensamento ciceroniano tenha sofrido uma evolução tão radical em tão pouco tempo. O mesmo tipo de argumento cronológico pode ser usado para explicar o segundo caso, o de *leg. 2.32*: este passo, conforme tentei demonstrar, promovido pelas sugestões de R.Reitzenstein, pertence a uma secção do segundo livro (§§ 31 ss.) que foi incorporada no diálogo num período imediatamente posterior ao *de divinatione*. Em suma, quer nos discursos, quer no *de legibus*, o favor expresso pela adivinhação, no meu entender, deverá ser analisado à luz das circunstâncias e não das convicções que o promoveram. Estas considerações levam-me inevitavelmente a distanciar-me da interpretação de F.Guillaumont, segundo o qual a inércia política devida à ditadura cesariana proporcionou ao Arpinate as condições para uma reflexão aprofundada, que levou à rejeição total da adivinhação depois de uma fase – testemunhada pelo *de legibus* – em que a possibilidade de se prever o futuro com base nas profecias era considerada pelo menos verosímil<sup>1</sup>: tendo aderido à hipótese da posterioridade imediata de *leg. 2.32* avançada por R.Reitzenstein, devo por consequência lógica afirmar que não há elementos que autorizem o recurso ao que S.W.Rasmussen define «evolutionary approach»<sup>2</sup>.

Pessoalmente, a acalorada polémica de Cícero no *de divinatione* não me surpreende nada, e suponho que ela tivesse as suas sementes na fase mais precoce da produção do Arpinate. Um dos

1 Cf. GUILLAUMONT 2006, pp. 338-9. Ver também as considerações de GUILLAUMONT 1984, p. 168: «Une maturation intérieure s'est sans doute produite, amenant Cicéron à une critique plus radicale de la divination».

2 RASMUSSEN 2003, p. 194.



pontos fortes da refutação de Marco, no segundo livro do *de divinatione*, é a argumentação etiológica. Marco não consegue aceitar as teorias divinatórias, e em geral a adivinhação, pelo facto de não conseguir ver a relação causal que existe entre o fenómeno tido como premonitório e o realizar-se da profecia<sup>3</sup>. Marco quer saber a causa daquilo que acontece, e não aceita que o irmão, - querendo adaptar uma célebre frase atribuída ao escritor escocês A.Lang - se agarre aos exemplos tal como os bêbedos se agarram aos postes dos candeeiros, não para se deixar iluminar, mas sim para não cair<sup>4</sup>. É interessante ver que a "intransigência analítica" que Cícero revela no *de divinatione*, assente numa indagação de tipo etiológico, transparece já nas páginas do *de inventione*, tratado juvenil em que, como já vimos no terceiro capítulo, é possível ver algumas antecipações da polémica antifatalista do *de fato*.

Como assinala justamente A.Michel, num histórico trabalho de 1960 (*Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'oeuvre de Cicéron*<sup>5</sup>), no segundo livro do seu tratado o Arpinate, ao estudar o facto que é objecto de indagação processual, analisa com um certo primor as noções de anterioridade, contemporaneidade e posterioridade<sup>6</sup>. Veja-se o texto de *inv.* 2.39: *Videre igitur primum oportebit, quae sint continentia cum ipso negotio* (scil. o facto que é objecto de debate processual), *hoc est, quae ab re separari non possint. Quo in loco satis erit diligenter considerasse, quid sit ante rem factum, ex quo spes perficiundi nata et faciundi facultas quaesita videatur; quid in ipsa re gerenda, quid postea consecutum sit. Deinde ipsius est negotii gestio pertractanda*. «Será então preciso ver primeiramente quais as coisas que são consubstanciais ao próprio facto, isto é, as que não podem ser separadas dele. Em relação a este ponto, será suficiente analisar diligentemente o conjunto de eventos que precedeu o facto, a partir do qual – pelo que parece – surgiu <no réu> a esperança de o cometer e foram procurados os meios para o pôr em prática; é também preciso analisar o que aconteceu durante a realização do facto e o que se sucedeu a ele. É depois necessário examinar a própria execução do facto».

«On voit que ces remarques – diz A. Michel – sont plus ou moins liées à une théorie de la causalité»<sup>7</sup>: Cícero, ao falar do desempenho do advogado, insiste sobre a necessidade de uma compreensão integral não apenas do facto em si, como também das circunstâncias em que ele se produziu. A exigência de superar a barreira da explicação fenomenológica, com a qual os estóicos – segundo a acusação de Marco no *de divinatione* – se contentavam, é já no *de inventione* apresentada como sendo de primária importância. Para se apreciar devidamente o confronto, revejam-se

---

3 Cf. *supra*, cap. 1.

4 Cf. *Chamber Dictionary of Quotations*, Edimburgo, 2005<sup>2</sup> (1ª ed. Edimburgo 1996), p. 488: «Politicians use statistics in the same way that a drunk uses lamp-posts, for support rather than illumination»

5 = MICHEL 1960.

6 Cf. MICHEL 1960, pp. 578-80.

7 MICHEL 1960, p. 578.

algumas palavras de *div.* 2.46: *quasi ego aut fieri concederem aut esset philosophi causam, cur quidque fieret, non quaerere!*, «Como se eu concedesse que é tarefa adequada para um filósofo não procurar a causa daquilo que acontece». Dito isto, não podemos senão lembrar que a teoria da causalidade – no *de inventione* apenas esboçada – nos *topica* (especialmente nos §§ 50-1 [em que se explicam os *loci ante rem, cum re, post rem*] e nos §§ 58-70, [em que se expõe uma classificação das causas certamente devedora do estoicismo])<sup>8</sup> adquirirá uma forma mais definida, enriquecida pela reflexão filosófica que Cícero foi aprofundando ao longo dos anos (recordo que os *topica* foram escritos em julho de 44). À luz destes elementos, a polémica antidivinatória do segundo livro do *de divinatione* parece ser a consequência natural de um pensamento que se forjou e amadureceu desde tenra idade sob a égide de um racionalismo profundo, tendo uma evolução coerente ao longo dos anos. Poder-se-ia observar que no longo intervalo que separa o *de inventione* do *de divinatione* Cícero poderá ter reajustado alguns aspectos da sua personalidade filosófica sob a pressão dos ensinamentos antioquinos, mas já vimos no capítulo sétimo que, pelo menos em relação à adivinhação, não há evidências de que o Ascalonita tenha influenciado o pensamento do Arpinate.

Mas há um problema que ficou por esclarecer: se por um lado tendo a afirmar que o pensamento ciceroniano nunca esteve inclinado para a crença na adivinhação, por outro lado não nego que a tomada de posição no *de divinatione* represente um caso de todo especial na produção do Arpinate: com efeito, o *de divinatione* é o único escrito em que o autor dirige um verdadeiro ataque à mântica. Antes deste diálogo, só numa breve passagem do *Lucullus*, escrito pouco tempo antes, Cícero tinha *in propria persona* manifestamente demonstrado a sua oposição (cf. § 126: *Nec enim divinationem, quam probatis, ullam esse arbitror, fatumque illud, quo omnia contineri dicitis, contemno*). Por outras palavras, o *de divinatione* testemunha uma evolução da atitude pública ciceroniana para com a adivinhação. O diálogo pressupõe um público de leitores (ainda que não muito numeroso, como se depreende da parte introdutória do segundo livro, viz. § 5, sobre o qual me deterei daqui a pouco): o ataque é feito para ser conhecido.

Chegados a este ponto, uma questão surge quase espontânea: porque Cícero só em 45/44 decidiu dar voz a uma polémica que tinha as suas sementes bem plantadas na sua personalidade e no seu pensamento? Penso que a resposta é sugerida pelo próprio preâmbulo ao segundo livro do *de divinatione*; é aqui que autor reflecte sobre a sua condição de "excluído" da gestão das questões de estado, devida ao facto de o poder estar nas mãos de um só homem (cf. *div.* 1.6: *cum esset in unius potestate res publica*; é clara a referência a César). Dado que – como ele explica em *div.* 2.3 – já não tinha nas mãos os *gubernacula rei publicae*, decidiu ser útil aos seus concidadãos dedicando-se

---

8 Sobre a teoria da causalidade exposta nos *topica*, importante IOPPOLO 1994, pp. 4529-33.

à realização do que D.Wardle define «philosophical encyclopedia»<sup>9</sup>. É no âmbito desse projecto enciclopédico que Cícero decide tomar o partido antidivinatório, coerentemente com a sua visão profundamente racionalista.

Em suma, o momento histórico em que amadureceu a vontade de tratar qualquer tema filosófico em língua latina (cf. *div.* 1.4: *ad reliqua alacri tendebamus animo sic parati, ut... nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non Latinis litteris inlustratus pateret* e *div.* 2.5: *Magnificum illud etiam Romanisque hominibus gloriosum, ut Graecis de philosophia litteris non egeant*<sup>10</sup>) ofereceu-lhe a ocasião para manifestar um ponto de vista que era genuinamente seu. Não é de excluir que com o *de divinatione*, e com os outros dois escritos da trilogia teológica, o *de natura deorum* e o *de fato*, Cícero tencionasse inserir-se no debate sobre as questões religiosas que devia ser muito vivo no último período republicano<sup>11</sup> e de que a obra do erudito Varrão, *antiquitates divinae*, nos oferece um fúlgido exemplo<sup>12</sup>. Mas se os estímulos exteriores, que certamente existiram, exerceram alguma influência sobre o *de divinatione*, creio que as vicissitudes pessoais foram as únicas verdadeiramente determinantes para a escrita do diálogo.

Tem-se muito discutido sobre os efeitos que o Arpinate terá procurado ao escrever o *de divinatione*: a quem se dirige o apelo à erradicação da crença na adivinhação, brilhantemente resumido pelo manifesto anti-supersticioso de *div.* 2.148-9? O *de divinatione* deixa intuir que as obras de Cícero não tinham um público de leitores muito extenso. Em *div.* 2.5, o autor manifesta o seu desejo de difundir a sua literatura entre os jovens, e ficaria satisfeito mesmo que o seu número fosse exíguo: «Oxalá fossem poucos!», *Pauci utinam!* Logo a seguir, porém, deixa entender que, de facto, os verdadeiros leitores dos seus livros são pessoas de idade mais avançada que, tal como ele, procuram conforto nos estudos e nas leituras: *Equidem ex iis etiam fructum capio laboris mei, qui iam aetate provecti in nostris libris adquiescunt; quorum studio legendi meum scribendi studium vehementius in dies incitatur...* «Na verdade, eu colho o fruto do meu trabalho também da parte daqueles que, já em idade avançada, encontram sossego nos meus livros; graças ao seu desejo de

---

9 Cf. WARDLE 2006, pp. 9-10: «If the philosophical encyclopedia was to be truly encyclopedic, it had to cover divination». Ver também PEASE 1955, p. 146: «comprehensive encyclopedia».

10 Nas obras dos anos 40, o confronto com a produção filosófica de língua grega é considerado como sendo uma missão, que às vezes se traduz em verdadeira rivalização. Em *Tusc.* 2.4-6, Cícero defende a necessidade de subtrair à Grécia a primazia no âmbito dos estudos filosóficos e declara que o seu objectivo é o de tornar inúteis as bibliotecas gregas, cheias de escritos repetitivos (cf. *Tusc.* 2.6: *Quodsi haec studia traducta erunt ad nostros, ne bibliothecis quidem Graecis egebimus, in quibus multitudo librorum propter eorum est multitudinem qui scripserunt*. Uma leitura desta secção da segunda *Tusculana* em GÖRLER 1989, pp. 255-7. Ver também McELDUFF 2013, p. 104. Sobre os problemas ligados à fruição romana dos textos filosóficos escritos em grego, importantes as reflexões da personagem de Varrão em *Ac.* 1.4-6. Ver também *nat. deor.* 1.8.

11 Um óptimo enquadramento desses problemas em MOMIGLIANO 1984.

12 Sobre a possibilidade de se recorrer à *theologia tripertita* varroniana para se explicar a teoria ciceroniana da adivinhação, ver LINDERSKI 1982, pp. 17-8; ROSENBERGER 1998, pp. 85-8; KROSTENKO 2000, pp. 377-8 e passim, mas ver GUILLAUMONT 2006, p. 337, nota 43, para as possíveis complicações.

ler, o meu desejo de escrever encontra estímulos cada vez mais fortes»<sup>13</sup>. E depois acrescenta: *quos quidem plures quam rebar esse cognovi*, «E soube que esses leitores são mais numerosos do que já achei»: o próprio Cícero não associava grandes expectativas de difusão à sua produção literária.

Sendo assim, parece difícil supor que a campanha antidivinatória ciceroniana estivesse destinada a ter grande reverberação e grandes efeitos na sociedade romana. Ao sublinhar isto, porém, não quero insinuar que Cícero renunciasse a renovar alguns aspectos da mentalidade romana do seu tempo: «Cicero's purpose is humanitarian, if we are to believe him» diz R.J.Goar<sup>14</sup>. Partindo do pressuposto de que o *de divinatione* não era um diálogo que se dirigia às classes populares<sup>15</sup>, e neste sentido penso que R.J.Goar faz bem em especificar os limites do humanitarismo ciceroniano

---

13 Ao contrário de M.Fox, não me sinto tentado a ver uma exageração irónica nesta constatação de Cícero. Cf. as palavras do estudioso britânico em FOX 2007, p. 39: «The passage is, in fact, such an ambiguous statement of the success of Cicero's project that is tempting to read the last sentence as ironically exaggerated: rather than the young men whom Cicero is really hoping to reach, he has had to content himself with an audience of old men who, like him, have taken refuge from the state in reading. Cicero's extraordinary literary productivity has been egged on by men whose only goal is to rest, the *quies* of *adquiescunt*».

14 GOAR 1972, p. 102.

15 A fruição restrita dos escritos ciceronianos prende-se com vários factores. Antes de mais, creio ser preciso ter em conta um aspecto muito óbvio: pouca gente tinha disponibilidade financeira para poder comprar livros. Os próprios leitores de Amafinio e outros escritores epicuristas (cf. *Tusc.* 4.5-7; *ad fam.* 15.19.2, *Ac.* 1.6, mas também Séneca, *ep.* 79.15), que Cícero define *indocti* (cf. HOWE 1951), não deviam pertencer a uma classe social tão desfavorecida se podiam comprar os livros de escritores que, conforme sabemos do próprio Cícero (*Tusc.* 4.7: *Italiam totam occupaverunt*) se tornaram "casos editoriais" (cf. a opinião de T.Frank [FRANK 1933 p. 274], segundo o qual se tratava de indivíduos abastados dos *municipia*). Em segundo lugar, a circulação dos livros ciceronianos não se afastava muito do seu eixo central, que era representado pelo editor e difusor Ático e, obviamente, pelo próprio Arpinate (cf. SOMMER 1926 [importante p. 410, nota 1, sobre o "mercado editorial" da antiguidade]). Em terceiro lugar, é preciso avaliar - na minha opinião com atenção - a possibilidade de Cícero não estar interessado numa divulgação de larga escala. Em *Tusc.* 2.4 diz que a filosofia se afasta voluntariamente da multidão. Poder-se-ia justamente supor que a tentativa ciceroniana fosse a de envolver as classes menos elevadas num projecto comum de renovação da sociedade que não passasse directamente, ou pelo menos não só, pela fruição da obra literária. Neste aspecto, o *de divinatione* poderia ser entendido como uma obra portadora de uma mensagem por sua vez destinada a ser difundida. Parece ser essa a opinião de S.Timpanaro, quando, em TIMPANARO 1994, p. 264, fala de «odio verso la superstizione dalla quale, mi sembra chiaro, anche il volgo deve essere liberato»). A opinião não me parece insensata. Parece-me no entanto difícil imaginar o modo como Cícero podia conjugar o pretenso espírito *éclairé*, que S.Timpanaro lhe imputa, com as declarações, por exemplo, de *div.* 2.74, passo em que *in propria persona* afirma que a adivinhação se conserva *ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae*. Nesse aspecto, parece-me poder ver nas linhas do *de divinatione* um Cícero muito próximo do do *pro Plancio*, de 54. Numa célebre secção deste discurso (§§ 7-9), Cícero fala do povo como de uma entidade sujeita a volubilidade de juízo, inconstância, incapacidade de discernimento (é interessante o facto de Cícero usar, no mesmo contexto, os termos *populus* e *volgus* para designar a mesma categoria social. Igualmente interessante é a consideração tudo considerado "democrática" com que a secção do *pro Plancio* citada se conclui: «os sábios disseram sempre que o que o povo votou deve ser aceite, mas nem sempre aprovado», *...semperque sapientes ea quae populus fecisset ferenda, non semper laudanda dixerunt*. Mas apesar de um certo espírito "aristocrático" que atravessa as páginas do *de divinatione*, não parece haver elementos que confortem a leitura de R.Günther (GÜNTHER 1964, pp. 259-62), segundo a qual Cícero estava sinceramente preocupado com o difundir-se de formas de religiosidade popular que punham em causa os equilíbrios sociais, dado que alimentar mediante as profecias as esperanças de melhoramento das condições sociais (cf. e.g. Diodoro de Sicília, 36.4.4) podia ser entendido como uma actividade subversiva pelos representantes da ordem constituída. Não me parece que algum dos textos ciceronianos revele esse tipo de preocupação. Além disso, esse perigo parece ser típico das épocas anteriores à de Cícero: em 213 terá havido uma acção, promovida pelo senado, contra indivíduos que se dedicavam a sacrifícios e profecias e que tinham muita popularidade entre as camadas mais baixas da população urbana (cf. Lívio, 25.6.12). Remonta a 186 o *senatus consultum de Bacchanalibus* (cf. infra, nota 31). Para as tentativas de controlo da adivinhação por parte dos organismos de poder, ver SANTANGELO 2011, p. 32 e nota 3 ibidem.

quando põe a tónica sobre o facto de o *de divinatione* não ter sido escrito para elas<sup>16</sup>, podemos ao mesmo tempo relevar um aspecto importante da sociedade romana do tempo de Cícero: se é verdade que as classes elevadas do último período republicano eram fortemente cépticas em âmbito religioso, também é verdade que existiam expoentes de destaque da vida pública de Roma que ainda depositavam muita confiança nas práticas divinatórias. Já vimos os casos de Cecina<sup>17</sup>, que cultivou a *Etrusca disciplina*, e do áugure Ápio Cláudio<sup>18</sup>, assertor do valor autenticamente divinatório do augurato. O próprio Pompeio, como veremos em breve, era conhecido pela sua crença, especialmente na aruspicina. A estes exemplos pode-se acrescentar o de neo-pitagórico Nigídio Fígulo, que – tal como Cecina – foi ele mesmo praticante da adivinhação<sup>19</sup>: Lucano, em *Phars.* 1.639-72, atribui a Nigídio uma profecia, feita por ocasião da passagem do Rubicão, que anunciava a vinda de um *dominus* depois da vaga de violência que estava prestes a investir Roma<sup>20</sup>. Os testemunhos antigos informam-nos sobre os seus interesses extraordinariamente diversificados no âmbito da adivinhação<sup>21</sup>: sabemos de Gélio (7.6.10) que escreveu um livro sobre o augúrio privado e, do mesmo Gélio (16.6.12) e Macróbio (*Sat.* 6.9.5) que se ocupou de extispicina. Lido informamos sobre os seus interesses no âmbito da ciência fulgural, tendo sido promotor de um calendário brontoscópico, coincidente com uma parte dos *libri taigetici*, depositários dos princípios da *ars*

16 Cf. GOAR 1972, p. 104. Nesse sentido, ver também GUILLAUMONT 1984, p. 99: «Il est clair que Cicéron écrit pour les milieux dirigeants et cultivés de la population: ce sont eux, au premier chef, qu'il entend détourner de la superstition».

17 Cf. *supra*, cap. 5, pp. 106-9.

18 Cf. *supra*, cap. 7, *passim*.

19 É provável que o próprio Nigídio, tal como Cecina, tivesse origens etruscas, provavelmente de Perúsia (cf. DELLA CASA 1962, p. 14, nota 13; HADAS-LEBEL 2004, p. 37). Recordo que Cícero foi muito amigo de Nigídio, pelo menos desde o ano do consulado do Arpinate (cf. Plutarco, *Vida de Cícero* 20; *Se um ancião deve empenhar-se em assuntos públicos* 797d). Em *ad Q. fr.* 1.2 o Arpinate define-o *amicissimus* e em *Timaetus* 1 fala dele como de um homem extremamente culto. Sabemos do mesmo Cícero (*ad Q. fr.* 1.2.16), que foi pretor em 58. Nesta sede, irei referindo notícias apenas sobre os interesses nigidianos no âmbito da adivinhação. Mas a actividade intelectual de Nigídio, como é sabido, era extraordinária diversificada, a tal ponto que H.Schanz (SCHANZ 1909, v. 1, p. 5) pode afirmar: «Die Gelehrsamkeit des P. Nigidius Figulus war abstrus». Além de adivinhação, ocupou-se de (1) gramática (cf. e.g. Gélio, 10.4-5, 13.26); (2) retórica (cf. e.g. Quintiliano, *inst.* 11.3.143: aqui Nigídio é referido em relação a um aspecto muito específico da *actio* retórica: o *gestus*); (3) teologia (cf. e.g. Macróbio, 3.4.6, que cita uma obra nigidiana intitulada *de diis*). Mais informações sobre Nigídio no já citado SCHWANZ 1909, v. 1, pp. 552-6).

20 Sobre as profecias em Lucano, ver SANTANGELO 2015. Outra profecia atribuída a Nigídio é referida por Suetónio (*Aug.* 94). Mas é possível que se trate de uma fabricação da propaganda augustana. Sobre o problema, ver CANFORA 2015, p. 521.

21 R.Hirzel (HIRZEL 1895, tomo 1, 538, nota 1), tendo em conta o facto de Nigídio ser um dos intelectuais de destaque da Roma do seu tempo, considera que o papel de porta-voz das teses pró-divinatórias teria sido adequado para ele no *de divinatione*. No entanto, continua o estudioso alemão, é possível que Cícero tencionasse fortemente pagar um tributo literário ao seu irmão, e que – ao mesmo tempo – tivesse já planeado a realização de outro escrito comemorativo («Ehrendenkmal») em homenagem a Nigídio (que – relembro – morreu em 45 [cf. Jerónimo, *Chron. ab Abr.* 1972; ver também Suetónio, fr. 85 Reiff], poucos meses depois do exílio desejado por César [cf. Cícero, *ad fam.* 4.13]. Recordo que Nigídio foi adversário político de César, tendo participado activamente na batalha de Farsalos, ao serviço do pompeiano Domício Enobarbo [cf. *ad Att.* 7.24]). A.S.Pease (PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 12, nota 30a) pensa que a escolha de não dar a Nigídio o papel de Quinto se prende com a sensibilidade do Arpinate: Nigídio era «the champion of ideas which Cicero subjects to such serious attack». Inserir-lo ou citá-lo no diálogo, logo a seguir à sua ocorrida morte, podia não ser muito delicado. M.Hertz (HERTZ 1845, p. 33), supõe que Cícero se refira a uma obra nigidiana em *div.* 1.72, mas veja-se PEASE 1973<sup>2</sup>, pp. 217-8.

*haruspicina*, que Nigídio traduziu para latim (cf. *Sobre os prodígios* 62-88)<sup>22</sup>. Do antiquário bizantino sabemos também que se ocupou de oniromancia (cf. *Sobre os prodígios* 45)<sup>23</sup>.

Em suma, existiam em Roma "bolsas de resistência" ao cepticismo, que talvez Cícero tencionasse esmorecer. Contudo, se por um lado creio que a acalorada polémica do segundo livro e o apelo anti-supersticioso da conclusão indicam qual era a posição do Arpinate em relação à adivinhação e à prática da adivinhação, por outro lado não creio que nele se resumam as razões pelas quais Cícero decidiu compor o diálogo: essas razões, mais uma vez, devem na minha opinião ser procuradas no tempo livre de que Cícero dispunha e de que aproveitou para cultivar os seus interesses de intelectual e também as suas aspirações de escritor. Por outras palavras, creio que Cícero rejeitava intelectualmente a adivinhação, mas não foi por causa disso que escreveu um diálogo em que se apresenta abertamente como um opositor da doutrina estóica da adivinhação. E também não creio afirmar uma absurdidade em dizer que, se o novo projecto político cesariano não tivesse de facto obrigado Cícero ao *otium* literário dos anos 40 e se, a partir de fevereiro de 45, em que morreu a filha Túlia, não se tivesse refugiado ainda mais convictamente na terapia da escrita (cf. *nat. deor.* 1.9 e *Ac.* 1.11), provavelmente nunca teríamos conhecido a versão dessacralizante de que ele dá prova no *de divinatione*.

Essa explicação, porém, não serve de resposta para outra importante interrogação que já esbocei noutra sede deste estudo<sup>24</sup>, comprometendo-me a sugerir uma solução: por que razão a polémica de Cícero é tão vibrante, às vezes quase encarniçada? Como já vimos no primeiro capítulo, o Arpinate, *in propria persona*, vai muito além dos limites da polémica carneadiana: o seu ataque não visa apenas demolir os fundamentos teórico-filosóficos da adivinhação. *Cicero augur inridet auguria* disse Agostinho<sup>25</sup>: com efeito, a ridicularização da aruspicina, a negação do valor religioso do augurato, os tons quase alucinados da conclusão, que recordam muito os lances lucrecianos (não sendo de excluir que a obra do poeta tenha exercido uma influência directa sobre o Arpinate<sup>26</sup>), dão a sensação de que estamos perante um verdadeiro auto de denúncia não apenas da adivinhação em si, como também da inanidade de um sector do sistema religioso romano, que Cícero salva só por exigências políticas – *rei publicae causa*, querendo usar as suas palavras. Torna-se então necessário explicar as razões de tanta despreocupação, certamente inédita na obra ciceroniana anterior.

---

22 Segundo S.Weinstock (WEINSTOCK 1951, p. 140), em *Sobre os prodígios* 66 é possível ver uma referência ao poder tirânico de César. Cf. também MONTERO 2000, p. 235: «En el calendario brontoscópico... existen repetidas referencias a un tirano y al sufrimiento que causará».

23 Um dos motivos pelos quais as obras de Nigídio sobre a adivinhação, tal como as outras, se terem perdido é sugerido por Gélíio, em 19.14.3: se as obras de Varrão eram lidas por todos, as obras de Nigídio não tinham popularidade por causa das suas «obscuridade e subtileza», *obscuritas subtilitasque*.

24 Cf. *supra*, cap. 2, pp. 55-6.

25 *civ. dei* 4.30.

26 Sobre os possíveis ecos lucrecianos em Cícero ver *supra*, cap. 2, nota 27.

Num famoso contributo de 1982 (*Cicero and Roman Divination*<sup>27</sup>), J.Linderski sugere a possibilidade de uma leitura não apenas filosófica e intelectual, como também política da polémica antidinatória do *de divinatione*. O estudioso polaco não parece contemplar a hipótese de uma verdadeira evolução do pensamento ciceroniano em relação à adivinhação. Admite, no entanto, que Cícero, ao escrever o diálogo, revela uma atitude surpreendentemente demolidora. Com efeito, todo o aparato divinatório era um instrumento de enorme utilidade política para os *boni* e a *res publica*. Em consonância com essa consideração (preparada por uma atenta reconstrução histórica), J.Linderski pergunta: «Why then was Cicero so determined to abolish the belief in all forms of divination? Did he write his treatise on divination only as a philosopher who with a Lucretian fervour wished to free the minds of men from the shackles of superstitions...? Or was he motivated by some political consideration as well?»<sup>28</sup>. A solução que ele propõe é a seguinte: Cícero terá tencionado denunciar o uso político da adivinhação por parte de César e os cesarianos<sup>29</sup>.

Com efeito, é inegável que César assentou uma parte importante do seu domínio no controlo das estruturas religiosas. Já pontífice máximo desde 63 (cf. Dião Cássio, 37.37.1), ao ser eleito áugure, em 47 (cf. Dião Cássio, 42.51.4 e Cícero, *ad fam.* 13.68.2), tornou-se um dos poucos indivíduos da história da Roma republicana a acumular duas funções sacerdotais tão importantes<sup>30</sup>. Foi em 46 que se ocupou de promover uma *lex Iulia de sacerdotiis*, com que se sancionava o aumento dos membros do colégio augural e do pontifical (cf. Cícero, *ad Brutum* 1.5.3). Foi no mesmo ano que voltou a reintroduzir o culto de *Liber pater* (cf. Sérvio, *ad egl.* 5.29) banido de Roma com um específico *senatus consultum* de 186<sup>31</sup> e em 45, admitiu no senado representantes da classe

27 = LINDERSKI 1982.

28 LINDERSKI 1982, p. 34.

29 Uma leitura parecida com a de J.Linderski, ainda que mais cautelosa, foi dada por A.Momigliano em 1984 (*The Theological Efforts of the Roman Upper Classes...* [= MOMIGLIANO 1984, já citado neste estudo]). Sublinho que, como indica o próprio A.Momigliano [ibi, p. 199, nota 1], o artigo foi escrito de maneira de todo independente do de J.Linderski). Resumem a tese do estudioso italiano as seguintes palavras (ibi., p. 210): «There is no safe interpretation of this change in Cicero's religious attitudes between 51 and 45-44 B.C. But it is impossible to avoid noticing that while Cicero was becoming more skeptical, Caesar and his direct entourage were becoming more religious or at least more concerned with religious questions».

30 Não era a primeira vez que isso acontecia. WEINSTOCK 1972<sup>1</sup>, p. 32 indica, entre vários, Fábio Maximo, *pontifex* e *augur* em 216, cf. Lívio, 30.26.10. O que é certo é que Augusto seguiu o exemplo cesariano (cf. Lactâncio, *div. inst.* 1.6.7). Se é verdade que o cargo de pontífice máximo era superior ao de áugure, também é verdade que o augurato dava ao papel religioso de César uma especificidade nacional importantíssima: o augurato era o símbolo da religião capitolina, tendo sido uma actividade de tipo augural a dar início à fundação da cidade, como nos relembra Cícero em *rep.* 2.17 e *div.* 2.70.

31 Cf. ZECCHINI 2001, p. 48. Sobre o *senatus consultum de Bacchanalibus*, dispomos de uma importante fonte epigráfica (*CIL* 1<sup>2</sup>.581). Igualmente importante é a fonte liviana (39.18.8).

aruspical<sup>32</sup> (cf. Cícero, *ad. fam.* 6.18)<sup>33</sup>. Eis o que J.Linderski sugere, numa frase muito citada nos estudos sobre Cícero e a adivinhação: «...when the gods started talking the language of Caesar, he preferred not to believe in their enunciations<sup>34</sup>». Com efeito, há um passo do segundo livro do *de divinatione* que deixa intuir um ataque à instrumentalização da adivinhação por parte de César e que poderia reforçar a leitura de J.Linderski (o qual, porém, curiosamente não o cita no seu trabalho<sup>35</sup>): em *div.* 2.110, Marco diz que um *interpretes* dos livros sibilinos, membro dos *quindicemviri* (isto é, um membro do colégio que tinha a função de interpretar os livros<sup>36</sup>), tencionava propor ao senado a atribuição do título de rei a César. A mesma notícia é referida por Suetónio, em termos mais explícitos: o biógrafo, em *Iulius* 79, refere que o quindicémviro Lúcio Aurélio Cota, parente de César<sup>37</sup> e certamente de identificar com o *interpretes* dos versos sibilinos de *div.* 2.110, tinha proposto que fosse conferido ao ditador o título de *rex*, dado que os livros sibilinos diziam que os partos não podiam ser derrotados senão por um rei (cf. *...fatalibus libris contineretur Parthos nisi a rege non posse vinci, Caesar rex appellaretur*). É interessante o comentário de Marco em *div.* 2.112: que se mantenha a Sibila escondida, para que os seus livros sejam consultados só quando for preciso e por ordem do senado, mas – sobretudo – para que dos seus livros não se retire nenhuma profecia que tenha a ver com um rei, cuja presença, em Roma, nem os deuses nem os homens tolerariam (cf. *Quam ob rem Sibyllam quidem sepositam et conditam habeamus, ut, id quod proditum est a*

32 Há casos de senadores etruscos já na primeira metade do segundo século. TORELLI 1969, pp. 314-9 refere os *Numisii* e os *Aburii*. Perperna chegou a ser eleito cônsul, mas – como Valério Máximo (3.3) nos informa – o caso era excepcional e teve consequências legais gravíssimas: o texto do historiador diz que foi eleito cônsul antes de ser cidadão; é provável que a sua origem etrusca tivesse impedido o reconhecimento pleno dos direitos de cidadania. Em geral, pode-se afirmar que a romanização total dos etruscos que viviam em Roma era um fenómeno muito limitado.

33 G.Zecchini (ZECCHINI 2001, p. 70-1) supõe que se tratasse de arúspices de «rango sociale più modesto» e sugere que a sua cooptação no senado foi uma hábil manobra de César, que se destinava a enfraquecer o prestígio dos arúspices oficiais, que – segundo o estudioso italiano – lhe eram *hostis*. Uma vez cooptados no senado, segundo G.Zecchini, devia ser mais fácil cooptá-los «nella ristretta élite degli aruspici ufficiali»: desta forma, César podia estender o seu controlo aos sectores mais elevados da categoria sacerdotal etrusca. Com efeito, não é totalmente legítimo falar de aliança entre César e os arúspices, como por exemplo fazem C.O.Thulin (THULIN 1909, p. 135) e P.M.Martin [MARTIN 1994, p 373, nota 331], que pensam que o importante arúspice Espurina fazia parte do *staff* cesariano (cf. *infra*, nota 44). Antes de mais, durante a guerra civil, é muito provável que as respostas aruspicais fossem quase todas filo-pompeianas (cf. Cícero, *div.* 2.53 [que veremos *infra* no texto]; Valério Máximo, 1.5.6; Júlio Obsequente, 65a). E os casos referidos por Suetónio, *Iulius* 59 e Cícero, *div.* 2.52 (que veremos *infra* no texto) podem ser interpretados como casos de profecias anticesarianas (G. Zecchini [cit, pp. 66-7] insere no elenco das profecias anticesarianas também a que foi feita por ocasião de um sacrifício de dezembro de 49 em Brindisi, anterior à partida de César para Dirráquio, referido por Dião Cássio, 41.39.2. Devo porém dizer que a escolha do exemplo não me parece muito feliz). Segundo L.Aigner Foresti (AIGNER FORESTI 2000, p. 32), figuras como Cecina (cf. *supra*, cap. 5) e Nígídio (cf. *infra* no texto), cultores da disciplina etrusca, viam em César um profanador das genuínas crenças na aruspicina, que consideravam ser tratada como *instrumentum regni*. Sobre o encontro que, segundo Valério Máximo, 8.11.2, se terá dado casualmente entre Espurina e César na casa de Domício Calvino, e sobre a dificuldade em considerar este episódio (ainda para mais de improvável veracidade) como um indício da amizade entre o arúspice e o ditador, ver RAWSON 1978, pp. 143-4.

34 LINDERSKI 1982, p. 38.

35 A "falha" é assinalada por S.Timpanaro (TIMPANARO 1988, p. LXXXI nota 23).

36 Notícias sobre os *quindicemviri* *supra*, pp. 103-4.

37 Notícia biográficas sobre Lúcio Aurélio Cota em BRUHNS 1978, pp. 40-1.



*maioribus, iniussu senatus ne legantur quidem libri valeantque ad deponendas potius quam ad suscipiendas religiones; cum antistitibus agamus, ut quidvis potius ex illis libris quam regem proferant, quem Romae posthac nec di nec homines esse patientur*)<sup>38</sup>.

Que a interpretação do oráculo, ou até o próprio oráculo, fosse uma fabricação da propaganda é sugerido por outros testemunhos. Plutarco, em *Vida de César* 60, diz que os que procuravam que César beneficiasse da atribuição do título real iam difundindo entre a população rumores que tinham a sua origem nos livros sibilinos, ἐκ γραμμάτων Σιβυλλείων. Dião Cássio, do mesmo modo, para se referir à interpretação do oráculo sibilino, em 44.15 fala de um «certo discurso» (cf. λόγου γάρ τινος), possivelmente verídico, possivelmente falso (cf. εἴτ' οὖν ἀληθοῦς εἶτε καὶ ψευδοῦς). Assim sendo, não seria ilegítimo supor que Cícero, em *div.* 2.110 e 2.112, polemize contra o uso político que César, mediante os membros do seu *entourage*, fazia da adivinhação. Mas há um problema: a interpretação do oráculo sibilino começou a circular em Roma num período certamente posterior à metade de fevereiro de 44, isto é, posteriormente à ditadura perpétua de César<sup>39</sup>, evocada pelo próprio texto do *de divinatione*: quando a interpretação do quindicénviro se tornou conhecida, César – diz Marco em *div.* 2.110 – já era de facto um rei (cf. *quem re vera regem habebamus*)<sup>40</sup>. Nesse período, a escrita do *de divinatione* já tinha sido planeada, e provavelmente estava prestes a ser acabada<sup>41</sup>. E além da profecia dos livros sibilinos, o *de divinatione* não contém nenhuma outra referência ao uso instrumental da religião por parte de César. Como explica S.Timpanaro, «non si scrive un'opera contro tutta la divinazione... per un motivo così episodico»<sup>42</sup>. Em suma, a polémica contra a adivinhação cesariana não parece ser um motivo suficiente para justificar as pretensas finalidades políticas do *de divinatione*, bem como a veemência do ataque ciceroniano.

Com efeito, se por um lado é verdade que o *de divinatione* deixa transparecer um sentimento

38 Considerações importantes sobre este passo em GUILLAUMONT 1984, p. 49 e MONACA 2005, pp. 28-30

39 A 15 de fevereiro de 44 César era certamente *dictator perpetuus*, pois é nesse data, correspondente ao último dia dos *Lupercalia* (sobre estas festas, ver SCULLARD 1981, pp. 76-8 e p. 246, nota 82, para os testemunhos antigos) que se deu o celeberrimo episódio da dúplici tentativa de oferta da coroa por parte de Antônio, que César por duas vezes recusou (cf. os testemunhos, nem sempre uniformes, de Cícero, *Phil.* 2.84-7; 13.17; Suetônio, *Iulius* 79; Apiano, *Guerras civis* 2.16.106-10; Plutarco, *Vida de César* 61 e *Vida de Antônio* 12). Que nessa data o título de ditador perpétuo já tivesse sido conferido é demonstrado por Cícero, em *Phil.* 2.87: *At etiam adscribi iussit in fastis ad Lupercalia C. Caesari dictatori perpetuo M. Antonium consulem populi iussu regnum detulisse; Caesarem uti noluisse*. Sobre a cronologia das fases que levaram à investidura de ditador perpétuo, ver o atento estudo de M. Pucci Ben Zev (PUCCI BEN ZEV 1996).

40 Sobre a identificação entre ditadura perpétua e monarquia, Cícero voltará a pronunciar-se em *Phil.* 1.3-4, em que elogia um *singulare factum* devido a Antônio, posterior à reconciliação dos *Liberalia* (isto é, a famosa amnistia concedida aos cesaricidas a 17 de janeiro de 44, cf. *Phil.* 1.1; 2.89; Veleio Patércolo, 2.58.4; Plutarco, *Vida de Cícero* 42.3; *Vida de Bruto* 19.1; Dião Cássio 44.22; 46.28): a abolição completa daquela ditadura que já tinha absorvido a força do poder régio. Segundo M.Jehne (JEHNE 1997, p. 114), a ideia de que a ditadura perpétua tinha tornado César um rei para todos os efeitos era um sentimento generalizado, especialmente entre as classes elevadas. Recordo a este propósito que Apiano (prefácio, 6.22-3) e Lido (*Sobre as magistraturas do estado romano* 1.36) usam o epíteto de μόναρχος para César ditador. Observações importantes sobre o problema em SORDI 2000, praes. pp. 305-9.

41 Ver supra, intr, nota 1.

42 TIMPANARO 1988, p. LXXXI, nota 93.

fortemente anti-cesariano<sup>43</sup>, por outro lado não é nada líquido que Cícero criticasse a concepção cesariana da adivinhação. Há um passo, aliás, que nos deixa supor exactamente o contrário. Em *div.* 2.52, Marco refere o episódio de um sacrifício aruspical, realizado num período pouco anterior à partida de César para a campanha de África, que se concluiu a 6 de abril de 46 com a batalha de Tapso (provavelmente o sacrifício é de colocar entre o fim de 47 e o início de 46), na presença de um *summus haruspex*<sup>44</sup>, o qual – logo a seguir ao rito – desaconselhou César a partir para a África antes do solstício de inverno, *ante brumam*. Mas César ignorou o *responsum* e partiu<sup>45</sup>: se não o tivesse feito – diz Cícero – os seus adversários teriam tido todo o tempo para se concentrarem num único lugar estratégico, impedindo César de aproveitar a condição de superioridade numérica face à dispersão das tropas dos pompeianos. Pode-se ler uma certa admiração neste juízo de Marco, que escolhe César como aliado na sua refutação do valor profético das técnicas consideradas

43 Cf. SANTANGELO 2013, p. 11: «Even if one were not to embrace J.Linderski's powerfully argued view that the *De divinatione* was written in response to Caesar's increasingly tight strangleholde on religion, the position of the dictator (and probably god-in-the-making) was certainly a deep concern to Cicero as he was writing a work on the prediction of the future».

44 Não é fácil determinar a identidade do *summus haruspex*. Para G.Zecchini (ZECCHINI 2001, p. 69), ele seria de identificar com Espurina, citado já em *div.* 1.119 e 2.37. Como explica o estudioso italiano, «...Cicerone nel *De divinatione* ha nominato Spurinna in un contesto precedente e lascia anonimo il *summus haruspex*... mi sembra che tale anonimato debba spiegarsi con l'identità tra Spurinna e il *summus haruspex*, di cui Cicerone non ritiene opportuno indicare il nome, perché in realtà l'ha già indicato e i suoi lettori, a differenza di noi, lo sapevano bene». Mais dubitativa é a posição de A.S.Pease (PEASE 1973<sup>2</sup>, p. 440) e E.Rawson (RAWSON 1978, pp. 140-4). C.O.Thulin (THULIN 1909, p. 135) pensa que Espurina era apenas um arúspice do séquito de César («Leibharuspex») e nega a identificação com o *summus haruspex* de *div.* 2.52 (parecida a interpretação de P.M.Martin [MARTIN 1994, p 373, nota 331], segundo o qual Espurina era um conselheiro religioso de César). Discute-se sobre o significado a atribuir ao adjectivo *summus*: ele poderia ter valor unicamente descritivo, tal como nos sintagmas *summus imperator* de *div.* 1.24; *summos astrologos* de *div.* 2.88; *summum medicum* de *ad Att.* 16.1.1 (ver GUILLAUMONT 2006, p. 352, nota 98). Mas também poderia ter valor qualificativo, indicando neste caso o membro mais prestigiado da categoria (cf. ZECCHINI 2001, pp. 68-9 e TIMPANARO 1988, p. 358 nota 81), segundo o modelo linguístico sugerido por *CIL* 6.2164-5: *HARISPICI MAXIMO*; 6.2161: *MAGISTER PV<BLICUS> HARVSPICVM*; 9.164: *HAR. PVBL. PRIMARIO*. Mais difícil parece a hipótese de *summus haruspex* designar o chefe da ordem dos arúspices, pois é muito provável que um verdadeiro *ordo haruspicum* não existisse na altura de César; o *de haruspicum responsis* leva-nos a suspeitar que os arúspices não tivessem uma específica organização colegial, sendo convocados pelo senado *ex tota Etruria*: difícil ver indicações sobre a existência de uma entidade corporativa atrás de uma tão ampla indicação geográfica. Além disso, como explica E.Rawson (RAWSON 1978, p. 140), no *de haruspicum responsis* Cícero refere-se aos arúspices como sendo «a very anonymous crew and are treated to no compliments on their learning and social position such as we might expect...». Com efeito, o primeiro testemunho da existência de um grupo institucionalmente organizado de arúspices remonta ao primeiro período imperial. Trata-se de uma inscrição (*CIL* 6.32439) em que se fala de um membro de um colégio de sessenta arúspices (cf. *L.VINULLEIUS L. F. POM. LUCULLUS ARISPEX DE SEXAGINTA*). Na minha opinião, o valor possivelmente descritivo ou qualificativo do adjectivo *summus* não impede a identificação do *summus haruspex* de *div.* 2.52 com o arúspice Espurina: em *ad fam.* 9.24.2, de 43 (cf. supra, cap. 5, p. ), ainda que num contexto de sabor irónico, Cícero fala de Espurina com tons que deixam entender que se tratava do arúspice por antonomásia: essa característica condiz perfeitamente com o uso de *summus*.

45 E.Rawson (RAWSON 1978, p. 143), reconstrói a cronologia partindo do *bellum Africum* de César (2.4): César embarcou-se para a África seis dias antes das Calendas de janeiro. Este período, com efeito, corresponde ao solstício de inverno, mas só do ponto de vista do calendário pré-juliano (recordo que o calendário juliano entrou em vigor só a dia 1 de Janeiro de 45, cf. Censorino, 8 [ano da reforma, isto é, 46] e 11 [ano da adopção, isto é 45]). Com efeito, o sistema calendarial oficial em vigor na altura do sacrifício aruspical estava muito adiantado em relação ao calendário solar (cf. POLVERINI 2000, praes. pp. 245-6): na prática, ainda faltava muito para o solstício de inverno quando César zarpar. Segundo E.Rawson (cit., p. 143), «It looks as if Caesar had obeyed the letter, but not the spirit – as the Romans knew he had not – of the warning». Por outras palavras, é claro que César se embarcou *ante brumam*, ao contrário do que o *responsum* aruspical prescrevia.

premonitórias: a aruspicina não serve para prever o futuro, e o caso de César está aí para o comprovar. A leitura torna-se ainda mais interessante quando vimos que à admiração pelo racionalismo cesariano se contrapõe uma crítica - ainda que delicada - à credulidade de Pompeio. *Quae dicta Pompeio!*, «Quantas coisas foram preditas a Pompeio» - diz Marco logo a seguir, em *div.* 2.53, referindo-se às numerosas profecias que foram feitas durante a guerra civil. Pompeio – continua Marco – dava muito crédito às entranhas e aos prodígios, embora eles não ajudassem a adivinhar o futuro<sup>46</sup>; *vides... omnia fere contra ac dicta sint evenisse*, «como podes conferir, quase tudo aconteceu de uma forma diferente da que tinha sido predita».

Considere-se também outro aspecto: se se adere à leitura política do *de divinatione* proposta por J.Linderski, o mínimo que se pode esperar é uma referência ao uso instrumental da adivinhação por parte de Marco António, cuja inimizade com Cícero era de antiga data e, segundo nos informa Plutarco, em *Vida de Cícero* 41.6, se tinha manifestado de forma acesa não muito antes da escrita do *de divinatione*, isto é, em 46, ano do divórcio entre o Arpinate e Terência, que o próprio Marco António tinha criticado acaloradamente. Já antes de 44, se acreditarmos em Cícero, António tinha anunciado que iria impedir os comícios de Dolabela mediante o exercício das suas funções augurais (cf. *Phil.* 2.81: *Multis ante mensibus in senatu dixit se Dolabellae comitia aut prohibiturum auspiciis aut id facturum esse, quod fecit*). E o testemunho de Plutarco, *Vida de António* 11, diz-nos que em janeiro de 44 se valeu dos auspícios no sentido de invalidar o consulado de Dolabela. O absoluto silêncio sobre esta tendência para o uso político da adivinhação por parte de um adversário, cujo nome no *de divinatione* nunca é referido, leva a suspeitar que a finalidade do diálogo ciceroniano não devia ser a que J.Linderski aponta. A estas considerações, pode-se bem acrescentar o que A.Setaioli sublinha: ao responder àqueles que vêem na atitude negativa do *de divinatione* uma reacção à instrumentalização da adivinhação por parte de César e os cesarianos, o estudioso italiano afirma que «Cicéron n'avait pas de quoi être surpris par de telles manipulations, dont il avait lui-même été plusieurs fois soit l'auteur soit la victime»<sup>47</sup>. Com efeito, parece difícil supor que Cícero atacasse politicamente o uso político da adivinhação de que ele tinha sido um verdadeiro teórico em *leg.* 3.27: neste passo, como já vimos<sup>48</sup>, os deuses, ao enviarem os auspícios, são apresentados como colaboradores do magistrado, que – após o aparecimento do sinal impeditivo – pode adiar a assembleia popular. Em muitas circunstâncias, diz Cícero, os deuses permitiram que fosse reprimido o "ímpeto injusto" do povo.

Em suma, penso que a situação é duvidosa o suficiente para não se aceitar a proposta de

---

46 A preocupação de Pompeio em relação aos factos de tipo prodigioso é referida também por Plutarco (*Vida de Pompeio* 68).

47 SETAIOLI 2005, p. 247.

48 Cf. *supra*, cap. 7.

J.Linderski. Mas se por um lado não concordo com as conclusões do estudioso polaco, julgo por outro lado que as premissas que ele estabelece preparam o caminho para uma fértil análise do contexto em que o *de divinatione* se produziu. De facto, a ingerência de César nas questões religiosas e a sua forte convivência com alguns expoentes da classe sacerdotal não devem levar a supor a existência de uma "devoção" cesariana à religião romana. Tal como se sentia livre de controlar o sistema religioso, César tomava a liberdade de ignorar as prescrições religiosas que lhe eram dirigidas. Acabámos de ver o caso da resposta aruspical ignorada antes da campanha de África de 46. E também vimos, no capítulo terceiro, o episódio do sacrifício aruspical em que não se registou a presença do coração no touro imolado: o arúspice Espurina disse que havia motivos para César temer pela sua própria vida, mas – conforme sabemos de Suetónio, em *Iulius* 81 – o aviso foi ignorado, e com um certo desprezo<sup>49</sup>. Segundo o biógrafo, a reacção de César ao arúspice que lhe tinha anunciado a existência de um perigo que impedia sobre a sua pessoa foi a seguinte: *introiit curiam spreto religione Spurinnamque irridens et ut falsum arguens, quod sine ulla sua noxa Idus Martiae adessent: quanquam is venisse quidem eas diceret, sed non praeterisse*, «Tendo passado por cima dos escrúpulos religiosos, César entrou na cúria, fazendo troça de Espurina, que acusou de dizer o falso, pois os Idos de março tinham chegado sem que a sua pessoa sofresse dano; eles tinham sim chegado - disse porém <Espurina> - mas ainda não tinham acabado»<sup>50</sup>.

Provavelmente, aos olhos de Cícero, César tinha tornado definitivamente manifesta a inanidade do aparato divinatório romano, que podia ser explorado, ignorado e até ridicularizado consoante a conveniência política de quem tinha as rédeas do poder. Não me parece insensato supor que o oportunismo religioso de César tenha de alguma forma incentivado, em positivo, a veemência da polémica de Cícero, o qual – tal como César e muitos outros – tinha uma visão fortemente pragmática da religião romana. Em suma, Cícero, no *de divinatione*, ao desmascarar aúgures e arúspices, usando tons particularmente vibrantes, não tinha medo de cruzar as fronteiras que César já tinha cruzado nos factos. Não obstante as inúmeras turbulências que caracterizaram a relação

49 Sobre o episódio, referido às vezes em contextos históricos diferentes, ver também os testemunhos de Valério Máximo (8.11.2); Plutarco (*Vida de César* 63.1). Vejam-se também BUTLER & CARY 1970<sup>4</sup>, p. 141 e PIMENTEL 1997, p. 252, nota 62. G.Zecchini (ZECCHINI 2001, p. 74), entende que a profecia de Espurina sobre os Idos pertencia a uma tradição que «si compiaceva di richiamare aneddoti costruiti "a posteriori" sulle Idi fatali». É certamente possível que a resposta aruspical não contivesse as referências cronológicas, extremamente precisas, presentes no relato de Suetónio, mas parece difícil negar que Espurina tenha feito um presságio de morte, vago o suficiente para que fique intacta a possibilidade de imputarmos a resolução da profecia ao mero acaso; e ao fim e ao cabo, especialmente no caso de um sujeito como César, que tinha não poucos inimigos, morrer assassinado não devia ser algo previsível apenas por um arúspice! (cf. MONTERO 2000, p. 233: «Es evidente que estas señales... que advierten a César del peligro y, mas tarde de su muerte, circularan tanto en vida del ditador como después de su muerte»). Com efeito, a profecia de Espurina é referida também por Cícero em *div.* 1.119 e 2.37-8: no segundo caso, Marco – adversário da adivinhação – nega o valor profético das palavras do arúspice, mas não nega que a César tivesse sido prenunciada a existência de perigos que impendiam sobre a sua pessoa.

50 Um cristão teria todo o direito de sublinhar que César não tinha lido a *Primeira carta aos Tessalonicenses* (5.20) de Paulo de Tarso: προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε (*prophetias nolite spernere* na vulgata).

entre os dois, Cícero – como é sabido - foi um grande admirador da inteligência de César<sup>51</sup>. Na conclusão da segunda *Philippica* (§ 116), apesar de uma avaliação histórica fortemente negativa da política cesariana, o Arpinate escreverá<sup>52</sup> de César como de um homem dotado de engenho, discernimento, boa memória, cultura literária, dedicação, capacidade de reflexão, precisão (cf. *Fuit in illo ingenium, ratio, memoria, litterae, cura, cogitatio, diligentia*). Eu gosto de imaginar que, ao escrever o *de divinatione*, Cícero sofreu o fascínio do seu "melhor inimigo".

\*\*\*\*\*

---

51 Existem sinais de reciprocidade desse sentimento, como sugerido, por exemplo, por *ad Att.* 9.6a (carta de César a Cícero, de março de 49, escrita enquanto César viajava para Brundísio, para tentar impedir a partida de Pompeio para a Grécia, ou para outro lugar mais favorável para a organização das suas forças, cf. *ad Att.* 9.10.3-5; 9.13a.1 [carta de Balbo a Cícero]).

52 Recordo que a segunda *Philippica* nunca foi pronunciada, mas foi mesmo assim publicada e feita circular certamente a partir de novembro de 44 (cf. *ad Att.* 15.13.1; *ad fam.* 10.2.1; 12.2.1).



## BIBLIOGRAFIA

---

- ACHARD 1981: G.Achard, *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours 'optimates' de Cicéron*, Leida, 1981.
- ACHARD 1994: G.Achard, *Cicéron. De l'invention rhétorique*, Paris (BB.LL.), 1994.
- AIGNER FORESTI 2000: L.Aigner Foresti, *Gli etruschi e la politica di Cesare* in *URSO* 2000, pp. 11-33.
- ALESSANDRELLI 2007: MAlessandrelli, *'Ratio ignava' e causalità umana* in *MASO* 2007, pp. 83-103.
- ALESSE 1994: F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Nápoles, 1994.
- ALESSE 1997: F. Alesse, *Lo stoico Boeto di Sidone* in *Elenchos* 18, 1997, p. 359-383.
- ALGRA & IERODAKONOU 2015: K.Algra & K.Ierodakonou (edd.), *Sextus Empiricus and the Ancient Physics*, Cambridge 2015.
- ALMEIDA 2015: J.C.Silva de Almeida, *A recepção da filosofia grega em Roma* in *POMPEU & SOUSA* 2015, pp. 21-31.
- ALTMAN 2010: W.H.F.Altman (ed.), *The Brill's Companion to the Reception of Cicero*, Leida, 2010.
- ALTMAN 2016: W.H.F.Altman, *The Revival of Platonism in Cicero's Late Philosophy*, Lanham (Maryland), 2016.
- ANDREONI FONTECEDRO 1990: E.Andreoni Fontecedro, *Il sogno dell'uomo politico nel 'de re publica' in Ciceroniana* 7, 1990, pp. 149-58.
- ARATA 2010: F.P.Arata, *Nuove considerazioni a proposito del tempio di Giove Capitolino* in *MEFRA* 122, 2010, pp. 585-624.
- ARDLEY 1973: G.W.R.Ardley, *Cotta and the Theologians* in *Prudentia* 5, 1973, pp. 33-50.
- ARICÒ ANSELMO 1983: G.Aricò Anselmo, *'Ius publicum-ius privatum' in Ulpiano, Gaio e Cicerone* in *ASGP* 37, 1983, pp. 445-787.
- ARMAINGAUD 1910: A.Armaingaud, *Les éditions des 'Essais' de Montaigne: le texte de la 'Vulgate'* in *CRAI* 54, 1910, pp. 765-8.
- ARONADIO 2008: F.Aronadio, *L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del "Timeo"* in *Méthexis* 21, 2008, pp. 111-29.
- ASMIS 2005: E.Asmis, *A New Kind of Model: Cicero's Roman Constitution in 'De republica'* in *AJP* 126, 2005, pp. 377-416.
- ASTIN 1964: A.E.Astin, *'Leges Aelia et Fufia'* in *Latomus* 23, 1964, pp. 421-45.
- ASTIN 1967: A.E.Astin, *Scipio Aemilianus*, Oxford, 1967.
- BABUT 1974: D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, Paris, 1974.
- BABUT 2003<sup>TR</sup>: D. Babut (A.Bellanti), *Plutarco e lo Stoicismo*, Milão, 2003 (original: *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969).
- BADALÌ 1976: R. Badali, *Il proemio del 'De divinatione'* in *RCCM* 18, 1976, pp. 27-47.
- BADIAN 1972: *Tiberius Gracchus and the Beginning of the Roman Revolution* in *ANRW* I, 1, Berlin-Nova Iorque, 1972, pp. 668-731.
- BAILEY 1972<sup>6</sup>: C.Bailey, *Titi Lucretii Cari de rerum natura libri sex* (edição e comentário), 3 voll., Oxford 1972 (1ª ed. Oxford, 1947).
- BARLOW 1987: *The Education of Statesmen in Cicero's 'De Republica'* in *Polity* 19, 1987, pp. 353-74.
- BARNES 2015<sup>2</sup>: J.Barnes, *Antiochus of Ascalon* in *Mantissa. Essays in Ancient Philosophy IV*, J.Barnes (aut.) & M.Bonelli (ed.), pp. 359-406 (1ª ed. Oxford, 1996, in GRIFFIN & BARNES 1989, pp. 51-96).
- BARROTTA&DASCAL 2010: P. Barrotta & M. Dascal (edd.), *Controversy and Subjectivity*, Amesterdão-Philadelphia, 2010.
- BAUMAN 1967: R.A.Bauman, *'Crimen Maiestatis' in the Roman Republic and Augustan Principate*, Joanesburgo, 1967.
- BAUMAN 2004<sup>2</sup>: R.A.Bauman, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, Londres-Nova Iorque, 2004 (1ª ed. Londres-Nova Iorque 1996).
- BAYET 1955: J. Bayet, *Les sacerdoces romaine et la pré-divinisation impériale* in *BAB* 41, 1955, pp. 453-527.
- BEARD 1986: M.Beard, *Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse* in *JRS* 76, 1986, pp. 33-46.
- BEARD 2012: M. Beard, *Cicero's Response of haruspices and the Voice of Gods* in *JRS* 102, 2012, pp. 20-39.
- BEERDEN 2013: K.Beerden, *Worlds Full of Signs: Ancient Greek Divination in Context*, Leida, 2013.
- BEGEMANN 2012: E.Begemann, *Schicksal als Argument: Ciceros Rede vom 'fatum' in der späten Republik*, Estugarda, 2012.
- BELL 2013: A. Bell, *Cicero's Tradition and Performance* in *STEEL* 2013, pp. 171-180.
- BENNER 1987: H.Benner, *Die Politik des P.Clodius Pulcher. Untersuchungen zur Denaturierung des Clientelwesens in der ausgehenden römischen Republik*, Estugarda, 1987.

- BENVENISTE 1948: É. Benveniste, *Oraculum* in *RPh.* 22, 1948, pp. 117-26.
- BETT 2015: R. Bett, *God: M 9.13-194* in ALGRA & IERODAKONOU 2015, pp. 33-73.
- BOBZIEN 2004<sup>2</sup>: S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 2004 (1<sup>a</sup> ed. Oxford 1998).
- BÖGEL 1907: Th. Bögel, *Inhalt und Zerlegung des zweiten Buches von Cicero de legibus*, Kreuzburg, 1907.
- BÖGEL 1911: Th. Bögel, *Zum zweiten und dritten Buch von Ciceros Schrift de legibus* in *Χάριτες* Friedrich Leo zum 60. Geburtstag dargebracht (aa.vv.), Berlin, 1911, pp. 297-321.
- BONAZZI 2011: M. Bonazzi (ed.) *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin-Nova Iorque, 2011.
- BOTSFORD 1909: G.W. Botsford, *The Roman Assemblies from their Origin to the End of the Republic*, Nova Iorque, 1909.
- BOUCHÉ-LECLERCQ: A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris,
- BOULANGER 1923: A. Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris, 1923.
- BOYANCÉ 1936: P. Boyancé, *Études sur le songe de Scipion*, Paris, 1936.
- BOYANCÉ 1954: P. Boyancé, *Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron* in *Congrès de Tours et de Poitiers 3-9 Septembre 1953. Actes du Congrès* (Association Guillaume Budé ed.), Paris, 2004, pp. 195-221 (também disponível em *Études sur l'humanisme cicéronien* [P. Boyancé], Bruxelas 1970, pp. 222-47).
- BOYANCÉ 1961: P. Boyancé, *Cicéron et le Semailles d'âme du Timée (De legibus I, 24)* in *Romanitas* 3, 1961, pp. 111-117.
- BOYANCÉ 1962: P. Boyancé, *Les preuves Stoïciennes de l'existence de dieux d'après Cicéron* in *Hermes* 90, 1962, pp. 45-71.
- BOYANCÉ 1964: P. Boyancé, *Le stoïcisme à Rome* in *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès de l'Association G. Budé (Aix-en-Provence, 1-6 avril 1963)*, Paris, 1964, pp. 218-56.
- BREHIER 1951<sup>2</sup>: É. Brehier, *Chrysippe*, Paris, 1951 (1<sup>a</sup> ed. Paris, 1910).
- BRINGMAN 1971: K. Bringman, *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttinga, 1971.
- BRITTAİN 2001: C. Brittain, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford, 2001.
- BRITTAİN 2012: C. Brittain, *Antiochus' Epistemology* in SEDLEY 2012, pp. 104-30.
- BROCHARD 1969<sup>3</sup>: V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris 1969 (1<sup>a</sup> ed., Paris, 1887).
- BROK 1995: M.F.A. Brok, *Senecas 'Naturales Quaestiones'*, Darmstadt 1995.
- BROUGHTON 1951/52: T.R.S. Broughton, *Magistrates of the Roman Republic*, 3 voll., Nova Iorque, 1951/1952 (disponível em reimpressão, Nova Iorque, 1986).
- BROŽEK 1982: M. Brožek, *Quo tempore Ciceronis 'Marius' conscriptus esse videatur*, in *Eos* 70, 1982, pp. 259-61.
- BRUHNS 1978: H. Bruhns, *Caesar und die römische Oberschicht in den Jahren 49-44 v. Chr.*, Göttinga, 1978.
- BRUNT 1988: P.A. Brunt, *Philosophy and Religion in the Late Republic* in GRIFFIN & BARNES 1989, pp. 174-98.
- BRUWAENE 1981: M. van den Bruwaene, *Cicéron. 'De natura deorum'. Livre III*, Bruxelas, 1981.
- BÜCHNER 1939: K. Büchner, *M. Tullius Cicero: Fragmente* in *RE* 7/a, 1, 1939, pp. 1267-71;
- BÜCHNER 1961: K. Büchner, *Sinn und Entstehung von 'De legibus'* in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, vol. 2, Roma, 1961, pp. 81-90.
- BÜCHNER 1964: K. Büchner, *Cicero, Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg, 1964.
- BÜCHNER 1976: K. Büchner, *'Somnium Scipionis'. Quellen, Gestalt, Sinn*, Wiesbaden, 1976.
- BÜCHNER 1984: K. Büchner, *M. Tullius Cicero, De re publica. Kommentar*, Heidelberg, 1984.
- BUDDE 1717: J.F. Budde, *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Jena, 1717.
- BULLIVANT 2013: S. Bullivant, «Defining 'Atheism'», cap. 1 de BULLIVANT & RUSE 2013, pp. 11-21.
- BULLIVANT & RUSE 2013: S. Bullivant & M. Ruse, *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford 2013.
- BURD 1919: H.W.M. Burd, *Cicero's Letters to Atticus, XV. 9* in *CR* 33, 1919, p. 103.
- BURKERT 1965: W. Burkert, *Cicero als Platoniker und Skeptiker Zum Platonverständnis der 'Neuen Akademie'* in *Gymnasium* 72, 1965, pp. 175-200 (também disponível em *Kleine Schriften VIII: Philosophica* [W. Burkert aut.; T.A. Szlezák & K.-H. Stanze edd.], Göttinga, 2008, pp. 286-211).
- BURNYEAT 1982: M.F. Burnyeat, *God and Heaps* in SCHOFIELD & CRAVEN NUSSBAUM 1982, pp. 325-38 (também disponível em *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*. Vol. 1 [M.F. Burnyeat], Cambridge, 2012, pp. 90-112).
- BURRISS 1925/26: E.E. Burris, *Cicero and the Religion of his Day* in *CJ* 21, 1925/26, pp. 524-32.
- BUTLER & CARY 1970<sup>4</sup>: H.E. Butler & M. Cary, *C. Suetoni Tranquilli Divus Iulius*, Oxford 1970 (1<sup>a</sup> ed. Oxford 1927).
- CALDERONE 1972: S. Calderone, *'Superstitio'* in *ANRW* I 2, Berlin-Nova Iorque, 1972, pp. 377-96.
- CALDINI MONTANARI 1979: R. Caldini Montanari, *recensão de BÜCHNER 1976* in *Gnomon* 51, 1979, pp. 337-46.
- CALDINI MONTANARI 1984: R. Caldini Montanari, *Necessità e libertà nel 'somnium Scipionis': la morte dell'Emiliano* in *A&R* 29, 1984, pp. 17-41.
- CAMPBELL 2003: G. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on 'De Rerum Natura', Book Five, Lines 772-1104*, Oxford, 2013.
- CANCELLI 2008<sup>3</sup>: F. Cancelli, *Cicerone. Le leggi*, Roma, 2008 (1<sup>a</sup> ed. Roma [Centr. Stud. Cic.], Roma).



- CANCIK 1999: H.Cancik, *Idolum and Imago: Roman Dreams and Greek Theorie*,  
 CANFORA 2007: L.Canfora, *Alle origini del «principato»*, in *Fides Humanitas Ius. Studi in onore di Luigi Labruna* (C.Cascione & C.Masi Doria edd.), vol. 1, pp. 639-42.  
 CANFORA 2012: L. Canfora, *Giulio Cesare, il pontefice ateo*, artigo publicado no diário italiano *Corriere della Sera*, 12 de setembro de 2012 (agora disponível em L.Canfora, *Il presente e la storia: perché il passato ci chiarisce le idee*, Milão 2015, pp. 250-3. O livro contém outros *elzeviri* precedentemente publicados pelo filólogo italiano).  
 CANFORA 2015: L.Canfora, *Augusto figlio di Dio*, Bari, 2015.  
 CASEVITZ 1992: M.Casevitz *Mantis. Le vrai sens* in *REG* 195, 1992, pp. 1-18.  
 CATALANO 1960: P.Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Turim, 1960.  
 CÉARD 1996<sup>2</sup>: J.Céard, *La nature et les prodiges: l'insolite au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genebra, 1996 (1<sup>a</sup> ed. Genebra, 1977).  
 CERAMI 2008: P. Cerami, *Diritto al processo* in VACCA 2008, pp. 35-56  
 CESARI 1827: A.Cesari, *M. Tullii Ciceronis epistolae quae exstant omnes*, vol. 3, Milão, 1827.  
 CHAMPEAUX 2008: J.Champeaux, *Images célestes de Rome: la ville et ses incarnations divines* in 'Roma illustrata'. *Représentations de la ville* (Ph.Fleury & O.Desbordes edd.), Caen, 2008, pp. 85-96.  
 CHANTRAINE 1969<sup>2</sup>: P.Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1969 (1<sup>a</sup> ed. Paris, 1968).  
 CHAPMAN 1741: J.Chapman, *Dissertatio chronologica de aetate Ciceronis librorum de Legibus* (publicada como suplemento da *Epistola ad Virum eruditum Conyers Middleton, Vitae M.T. Ciceronis scriptorem* [J.Tunstall], Cambridge, 1741, pp. 1-37).  
 CHIARODONNA&TRABATTONI 2006: R. Chiaradonna & F. Trabattoni (edd.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism: Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop (Il Ciocco, Castelveccchio Pascoli, june 22-24, 2006)*. Leida, 2009.  
 COLE 2006: S.Cole, *Cicero, Ennius, and the Concept of Apotheosis at Rome* in *Arethusa* 39, 2006, pp. 531-48.  
 COLE 2013: S. Cole, *Cicero and the Rise of Deification at Rome*, Cambridge, 2013.  
 COLISH 1990<sup>2</sup>: M.L.Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages* (vol. 1: *Stoicism in Classical Latin Literature*; vol. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*), Leida-Nova Iorque-Copenhaga-Colônia, 1990 (1<sup>a</sup> ed. Leida, 1985).  
 COLLI 1975: G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milão, 1975.  
 CONSTANS 1921: L.-A.Constans, *Un correspondant de Cicéron, Ap. Claudius Pulcher*, Paris, 1921.  
 CONSTANS 1960: L.-A.Constans, *Cicéron. Correspondence*, Paris, 1960.  
 CORTI 2013: A.Corti, *Plutarco in difesa di Arcesilao e contro Colote:un valore morale dell'ἐποχή? Alcune considerazioni su 'adversus Colotem' 1124 b* in *Gli scritti di Plutarco: tradizione, traduzione, ricezione, commento*, G.Pace & P.Volpe Cacciatore (edd.), Nápoles, 2013, pp. 127-32.  
 COUISSIN 1929: P.Couissin, *Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie* in *RHPH* 3, 1929, pp. 241-76.  
 COUISSIN 1941: P.Couissin, *Les sorites de Carnéade contre le polytheisme* in *RÉG* 54, 1941, pp. 43-57.  
 COURBAUD 1957<sup>2</sup>: E.Courbaud, *De l'Orateur*, vol. 1, 1957 (1<sup>a</sup> ed. Paris [BB.LL.], 1922).  
 COURTNEY 2003<sup>2</sup>: E.Courtney, *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford, 2003 (1<sup>a</sup> ed. Oxford 1993).  
 COUSSIN J. 1948: J.Couissin, *La notion et l'expression del'indéfini en Latin* in *RÉL* 36, 1948, pp. 121-33.  
 CREDARO 1893: L.Credaro, *Lo scetticismo degli Accademici*, 2 vols., Milão (disponível em reimpr. anast., Milão 1985).  
 CRIFÒ 1964: G. Crifò, *Il processo criminale presillano* in *Labeo* 10, 1964, pp. 90-115.  
 CROPP 1909: P.Cropp, *De auctoribus quos secutus Cicero in libris de natura deorum Academicorum novorum theologiam reddidit*, Gotinga, 1909,  
 CUNY-LE CALLET 2005: B. Cuny -Le Callet, *La lettre de Cicéron à Cécina (Fam. VI, 6): vers une divination rationnelle?* in KANY-TURPIN 2005, pp. 223-39.  
 DAL PRA 1950: M.Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, 1950.  
 DAUX 1936: G.Daux, *Delphes au II<sup>e</sup> et au I<sup>er</sup> siècle, depuis l'abaissement de l'Étolie jusqu'à la paix romaine, 191-31 av. J.-C.*, Paris, 1936.  
 DeFILIPPO 2000: J.DeFilippo, *Cicero vs Cotta* in 'De natura deorum' in *AncPhil* 20, 2000, pp. 169-87.  
 DeLACY 1953/54: Ph.DeLacy, *Plutarch on the Academic Sceptics* in *CJ* 49, 1953/54, pp. 80-1.  
 DELLA CASA 1962: A.Della Casa, *Nigidio Figulo*, Roma, 1962.  
 DEMING 2010: D.Deming, *Science and Technology in World History*, vol. 1 (*The Ancient World and Classical Civilization*), Jefferson, North Car.,- Londres.  
 DENYER 1985: N.Denyer, *The case against divination. An examination of Cicero's De divinatione* in *PCPhS* 31, 1985, pp. 1-10.  
 DIHLE 1982: A.Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983.  
 DILLON 1996<sup>2</sup>: J.M.Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell U.P. (1<sup>a</sup> ed. Cornell U.P. 1977).  
 DILLON&LONG 1988: J.M.Dillon & A.A.Long (eds), *The question of "eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley-Los Angeles -Londres, 1988.  
 DOLGANOV 2008: A.Dolganov, *Constructing Author and Authority: Generic Discourse in Cicero's 'De legibus'* in *G&R* 55, 2008, pp. 23-38.

- DONINI 1973: P.L.Donini, *Crisippo e la nozione del possibile* in *RFIC*, 101, 1973, pp. 333-51.
- DONINI 2011: P.L.Donini, *Le fonti medioplatoniche di Seneca: Antioco, la conoscenza e le idee* in BONAZZI 2011, pp. 297-314.
- DORANDI 1997: T.Dorandi, *Gli 'Academica' quale fonte per la storia dell'Academia* in INWOOD & MANSFELD 2003, pp. 89-106.
- DÖRING 1978: K.Döring, *Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht* in *A & A* 24, 1978, pp. 43-56.
- DOUGLAS 1995: A.E.Douglas, *Form and Contents in the Tusculan Disputations* in POWELL 1995, pp. 197-218.
- DUARTE 2008: R.Duarte, *De 'mater' a 'monstrum': o abismo dos affectus estoicos na Medea de Séneca*, dissertação académica, Univ. de Lisboa, 2008.
- DUFF 1932: J.W.Duff, *A Literary Story of Rome*, Nova Iorque, 1932.
- DUHOT 1989: J.-J.Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989.
- DUMÉZIL 1968: G. Dumézil, *Mythe et épopée*, 2 voll., Paris, 1968.
- DURAND 1903: *La date du 'De divinatione'* in *Mélanges Boissier: recueil de mémoires concernant la littérature et les antiquités romaines* (aa.vv.), Paris, 1903, pp. 173-83.
- DYCK 1996: A.R.Dyck, *A Commentary on Cicero's 'De Officiis'*, Ann Arbor, 1996.
- DYCK 2003: A.R.Dyck, *Cicero: 'De natura deorum', Book I*, Cambridge, 2003.
- DYCK 2004: A.R.Dyck, *A commentary on Cicero's 'De legibus'*, Ann Arbor, 2004.
- ENSKAT 2000: R.Enskat, *Erfahrung und Urteilskraft*, Würzburg, 2000.
- EPES JONES 1939: R.Epes Jones, *Cicero's Accuracy of Characterization in His Dialogues* in *AJP* 60, 1939, pp. 307-25.
- ERLER&HESSLER 2010: M. Erler & J.E. Hessler (edd.), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, Göttingen, 2010.
- ERNOUT & ROBIN 1925: A.Ernout & L.Robin, *Lucrèce. Commentaire exégétique et critique*, 3 voll., Paris, 1925.
- ERNOUT&MEILLET 1959: A.Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1959.
- ESCOBAR 1993: A.Escobar Chico, *Reminiscencias aristotélicas en el 'De divinatione' ciceroniano: reflexiones en torno de la edición de Aristóteles en la Roma del s. I a.C.* in *CFC (G)* 2, 1992, pp. 237-248.
- ESCOBAR 1999: Á.Escobar Chico. *Cicerón. Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, introdução, tradução e notas, Madrid, 1999.
- ESCOBAR 2001: Á.Escobar, *'Duce natura...' Reflexiones en torno a la recepción medieval de Cicerón a la luz de Juan de Salisbury* in *Convenit* 7, 2001, pp. 15-26.
- ESCOBAR 2002: Á.Escobar Chico, *Humor, sarcasmo e intolerancia en la literatura religiosa tardorrepública* in *Religión y propaganda política en el mundo romano*, F.Marco Simón-F.Pina Polo-J.Remesal Rodríguez (edd.), pp. 41-56.
- FALCONER 1923: W.A.Falconer, *A review of Durand's «La date du De divinatione»* in *CPh* 18, 1923, pp. 310-28.
- FARRELL 2001: J.Farrell, *Latin Language and Latin Culture from Ancient to Modern Times*, Cambridge, 2001.
- FARRINGTON 1965<sup>2</sup>: B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, Londres, 1965 (1ª ed. 1939, Oxford).
- FEDELI 1973: P.Fedeli, *Il 'De officiis' di Cicerone. Problemi e atteggiamenti della critica moderna* in *ANRW* 1.4.4, 1973, pp. 357-427.
- FEENEY 2007: D. Feeney, *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History*, Berkeley, 2007.
- FERGUSON 1962: J.Ferguson, *The Religion of Cicero in Studies in Cicero*, J.Ferguson et alii edd., Roma, 1962.
- FERRARI 2013: F.Ferrari, *Filone, Antioco e l'unità della tradizione platonica nella testimonianza di Plutarco* in *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, A.Casanova (ed.), Florença, 2013, pp. 219-31.
- FERRARINO 1939: P.Ferrari, *La data del 'Marius' ciceroniano* in *RhM* 88, 1939, pp. 147-64.
- FESTUGIÈRE 1949: A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste, II Le dieu cosmique*, Paris, 1949.
- FINGER 1929: Ph.Finger, *Die zwei mantischen Systeme in Ciceros Schrift über die Weissagung* in *RhM* 78 1929, pp. 371-97.
- FISCHER 2008: S.E.Fischer, *Seneca als Theologe: Studien zum Verhältnis von Philosophie und Tragödiendichtung*, Berlin-Nova Iorque, 2008.
- FLACELIÈRE 1977: R.Flacelière, *Cicéron à Delphes?* in *BCH* 4. 1977, pp. 159-60.
- FORTENBAUGH & STEINMETZ 1989: W. Fortenbaugh & P. Steinmetz (edd.), *Cicero's knowledge of the Peripatos*, New Brunswick- Londres, 1989.
- FOTT 2012: D.Fott, *The Politico-Philosophical Character of Cicero's Verdict in De Natura Deorum* in *NICGORSKI* 2012, pp. 152-80.
- FOWLER 1903: W.W.Fowler, *Observations on the Fourth Eclogue of Virgil* in *HSCP* 14, 1903, pp. 17-35.
- FOX 2007: M. Fox, *Cicero's Philosophy of History*, Oxford, 2007.
- FRANK 1933: T.Frank, *An Economical Survey of Ancient Rome*, vol.1 (*Rome and Italy in the Republic*), Baltimora, 1933.
- FREDE D. 2003: D.Frede, *Stoic Determinism* in *INWOOD* 2003, pp. 179-205.
- FREDE M. 1987: D. Frede, *The Skeptic's two kinds of assent and the question of possibility* in *Essays in ancient*

- philosophy* (M.Frede ed.), Minneapolis, 1987, pp. 215-22.
- GAILLARD 1975: J.Gaillard, Que représentent les Gracques pour Cicéron? in BAGB 34, 1975, pp. 499-529.
- GALLAGHER 2001: R.L.Gallagher, *Metaphor in Cicero's 'De re publica'* in CQ 51, 2001, pp. 509-19.
- GARBARINO 1984: I.Garbarino, *M Tulli Ciceronis. Fragmenta ex libris philosophicis, ex aliis libris deperditis, ex scriptis incertis*, Turim, 1984.
- GARCÍA 1997: A.García Calvo, *Lucrecio. De la realidad*, Zamora, 1997.
- GAWLICK & GÖRLER 1994: G.Gawlick & W.Görler, Cicero in *Die Philosophie der Antike*, vol. 4/2 (*Die hellenistische Philosophie*), Basilea, 1994, pp. 991-1168.
- GEIGENMÜLLER 1921: P.Geigenmüller, *Plutarch Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit* in *Neue Jah*
- GELZER 1969: M.Gelzer, *Cicero. Ein biographischer Versuch*, Wiesbaden 1969.
- GIANNANTONI 1994: G.Giannantoni, *Criticò Carneade l'astrologia stoica?* in *Elenchos* 15, 1994, pp. 201-18.
- GIGON 1959: O.Gigon, *Cicero und Aristoteles* in *Hermes* 87, 1959, pp. 143-62.
- GIGON 1973: O.Gigon, *Cicero und die griechische Philosophie* in *ANRW* 1.4, 1973, pp. 226-61.
- GIOMINI 1971: R.Giomini, *Problemi cronologici e compositivi del «De divinatione» ciceroniano*, Roma, 1971.
- GIUFFRÈ 1997: V.Giuffrè, *Notazioni storico-giuridiche sulla 'pro Cluentio' ciceroniana* in STELLUTI 1997, pp. 83-95.
- GLUCKER 1978: J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Gotinga, 1978.
- GLUCKER 1988: J. Glucker, *Cicero's philosophical affiliations* in DILLON&LONG 1988, pp. 34-69.
- GLUCKER 1992: J.Glucker, *Cicero's philosophical Affiliations again* in LCM 17, 1992, pp. 134-8.
- GLUCKER 2001: J. Glucker, *Carneades in Rome. Some unsolved problems* in POWELL&NORTH 2001, pp.
- GLUCKER 2001: J.Glucker, 4. *Carneades in Rome some Unsolved Problems*, in *Cicero's Republic* (J.G.F.Powell & J.A.North edd.), Londres, 2001, pp. 57-82.
- GOAR 1972: R.J. Goar, *Cicero and the State Religion*, Amesterdão, 1972.
- GÖDECKEMEYER 1905: A.Gödeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905.
- GÖRLER 1994: W.Görler, *Älterer Pyrronismus. Jüngere Akademie.Antiochos aus Askalon* in *Die Philosophie der Antike*, vol. 4/2 (*Die hellenistische Philosophie*), Basilea, 1994, pp. 717-989.
- GÖRLER 1995: W. Görler, *Silencing the troublemaker: 'De legibus' I. 39 and the continuity of Cicero's skepticism* in POWELL 1995, pp. 85-114.
- GORMAN 2005: R.Gorman, *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, Estugarda, 2005.
- GOULD 1971: J.B.Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leida, 1971 (reimpr. da 1ª ed., Leida 1970).
- GRIFFIN & BARNES 1989: M.Griffin & J.Barnes (edd.), *Philosophia Togata*, Oxford, 1989.
- GRIFFIN 1997: M.Griffin, *The Composition of 'Academica'. Motives and versions* in INWOOD & MANSFELD 2003, pp. 1-35.
- GRILLI 1975: A.Grilli, *Cicerone tra Antioco e Panezio* in *Ciceroniana* 2, 1975, pp. 73-80.
- GRILLI 1990: A.Grilli, *Data e senso del 'De legibus' di Cicerone* in PP 45, 1990, pp. 175-87.
- GRILLI 2005: A. Grilli, *'Populus' in Cicerone* in URSO 2005, pp. 123-39.
- GRIMAL 1967: P.Grimal, *Études de chronologie cicéronienne (années 58 et 57 av. J.-C.)*, Paris, 1962.
- GRUEN 1995: E.S.Gruen, *The Last Generation of the Roman Republic*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1995 [1ª ed. Berkeley, 1974].
- GUDEMAN 1898: A.Gudeman, *'Tacitus. Dialogus de oratoribus'* (com introdução e notas), Boston, 1898.
- GUILLAUMONT 1984: F.Guillaumont, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles, 1984.
- GUILLAUMONT 1985: F.Guillaumont, *'Laeva prospera': remarques sur la droite et la gauche dans la divination romaine* in BLOCH 1985, pp. 157-199.
- GUILLAUMONT 2000: F.Guillaumont, *Divination et prévision rationnelle dans la correspondance de Cicéron* in *Epistulae antiquae, Actes du Ier colloque. Le genre épistolaire et ses prolongements*. Université de Tours, 18-19 sept. 1998, L. Nadjo & É. Gavoille (edd.), Lovânia-Paris, 2000, pp. 103-15.
- GUILLAUMONT 2006: F.Guillaumont, *Le De divinatione de Cicéron et les théories antiques sur la divination*, Bruxelles, 2006.
- HABINEK & SCHIESARO 2000: T.N.Habinek & A.Schiesaro (edd.), *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge, 2000.
- HABINEK 1998: T.N. Habinek, *The Politics of Latine Literature: Writing, Identity and Empire in the Ancient Rome*, Princeton, 1998.
- HADAS-LEBEL 2004: J.Hadas Lebel, *Le bilinguisme étrusco-latin: contribution à l'étude de la romanisation de l'Étrurie*, Lovânia-Paris, 2004.
- HALLWARD 1931: B.L.Hallward, *Cicero Historicus* in CHJ 3, 1931, pp. 221-37.
- HANKINSON 1988: R.J.Hankinson, *Stoicism, Science and Divination in Method, Medicine and Metaphysics. Studies in the Philosophy of Ancient Science*, ed. R. J. Hankinson, *Apeiron*, 21, 1988, pp. 123-60.
- HANKINSON 1995: R.J.Hankinson, *The Sceptics*, Londres-Nova Iorque, 1995.
- HARRIS 2003: W.V.Harris, *Roman Opinions about the Truthfulness of Dreams* in JRS 93, 2003, pp. 18-34.

- HARRIS 2009: W.V.Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge, Mass.-Londres, 2009.
- HARRISON 1983: S.J.Harrison, *Cicero and 'Crucifragium'* in *CQ* 33, 1983, pp. 453-5.
- HAURY 1955: A. Haury, *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Leida, 1955.
- HEERINGA 1906: D.Heeringa, *Quaestiones ad Ciceronis de divinatione libros duo pertinentes*, Groninga, 2006.
- HEERINGA 1909: D.Heeringa, *Noch einmal De divinatione* in *Philologus* 68, 1909, pp. 560-568.
- HEIBGES 1962: U.M. Heibges, *The Religious Beliefs of Cicero's Time as Reflected in his Speeches*, dissertação acadêmica, Bryn Mawr College, 1962.
- HEIBGES 1969: U.Heibges, *Religion and Rhetoric in Cicero's Speeches* in *Latomus* 28, 1969, pp. 833-49.
- HEINTZ 1997: J.-G. Heintz (ed.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris, 1997
- HELLEGOUARC'H 1963: J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations politique et des partis politique sous la République*, Paris, 1963.
- HERRMANN 1934: L.Herrmann, *L'enfant à la chaîne d'or* in *REA* 36, 1934, pp. 47-50
- HERTZ 1845: M.Hertz, *De P. Nigidii Figuli studiis atque operibus*, Berlim, 1845.
- HIGBIE 2011: C.Higbie, *Cicero the Homerist* in *Oral Tradition* 26, 2011, pp. 379-88.
- HINE 1981: H.Hine, *An Edition with Commentary of Seneca, Natural Questions, Book Two*, Nova Iorque, 1981.
- HIRZEL 1883: R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 voll., Leipzig, 1883.
- HIRZEL 1895: R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literaturhistorischer Versuch*, 2 vol., Leipzig, 1895.
- HOLOWCHAK 2012: M.A.Holowchak, *Ancient Science and Dreams: Oneirology in Greco-Roman Antiquity*, Boston, 2012.
- HOWE 1951: H.M.Howe, *Amatius, Lucretius, and Cicero* in *AJPh* 72, 1951, pp. 57-62.
- HOYER 1898: R.Hoyer, *Quellenstudien zu Ciceros Büchern 'de natura deorum, de divinatione, de fato'* in *RhM* 53, 1898, pp. 37-65.
- IACOBONI 2014: A.Iacoboni, *Il significato politico del 'mos maiorum' in Cicerone* in *Etica & Politica/Ethics & Politics* 16, 2014, pp. 284-316.
- INWOOD & MANSFELD 2003: *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leida-Nova Iorque-Colônia, 2003.
- INWOOD 2003: B.Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003.
- INWOOD 2014: B. Inwood (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, 2014.
- IOPPOLO 1986: A.M. Ioppolo, *Opinione e scienza*, Nápoles, 1986.
- IOPPOLO 1992: A.M.Ioppolo, *Sesto Empirico e l'Accademia scettica* in *Elenchos* 13 1992 pp. 170-99.
- IOPPOLO 1994: A.M.Ioppolo, *Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana* in *ANRW* 37.7, 1994, pp. 4491-545.
- IOPPOLO 2007: A.M.Ioppolo, *La critica al concetto stoico di causa in Cic., De fato 31-37* in *MASO* 2007, pp. 101-19.
- IOPPOLO 2010: A.M.Ioppolo, *Elenchos socratico e genesi della strategia argomentativa dell'Accademia scettica* in *ERLER&HESSLER* 2010, pp. 355-70.
- KANY-TURPIN 2004: J.Kany-Turpin, *Cicéron. De la divination* (introdução, tradução francesa e notas), Paris, 2004.
- KANY-TURPIN 2005: J.K.Turpin (ed), *Signe & Prédiction dans l'Antiquité*, Saint-Etienne, 2005,
- KASTEN 1980<sup>2</sup>: H.Kasten, *Atticus-Briefe: lateinisch - deutsch*, Munique 1980 (1ª ed. Munique 1959).
- KASTEN 2004<sup>6</sup>: H.Kasten, *An seine Freunde / Epistulae ad familiares: lateinisch - deutsch*, Munique, 2004 (1ª ed. Munique 1976).
- KELLY 2006: G.P.Kelly, *History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge, 2006.
- KEYES 1994<sup>11</sup>: C.W.Keyes, *Cicero. De re publica. De legibus*, Cambridge, Massachusetts-Londres (LOEB), 1994 (1ª ed. Londres, 1928).
- KINDSTRAND 1990: J.F.Kindstrand, *De Homero*, Leipzig (TEUBNER), 1990.
- KLEVE 1963: K.Kleve, *'Gnosis Theon': die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Oslo, 1963.
- KROSTENKO 2000: B. Krostenko, *Beyond (Dis)belief: Rhetorical Form and Religious Symbol in Cicero's 'De divinatione'* in *TAPA* 130, 2000, pp. 353-391.
- KROYMANN 1975: J.Kroymann, *Cicero und die römische Religion in Ciceroniana. Hommages à K. Kumaniecki* (A.Michel & K.Verdère edd.), Leida, 1975, pp. 116-28.
- LA PENNA 1978: A.LaPenna, *Aspetti del pensiero storico latino*, Turim, 1978.
- LA PENNA 2000: A.LaPenna, *La campagna di Curione in Africa. La narrazione e l'interpretazione di Cesare* in *URSO* 2000, pp. 175-210.
- LAMARRE
- LAMARRE 1901: C.Lamarre, *Histoire de la littérature latine depuis la fondation de Rome jusqu'à la fin du gouvernement républicain*, 3 voll., Paris, 1901.
- LAUDIEN 1911: A.Laudien, *Die Komposition und Quelle von Ciceros I. Buch der Gesetze* in *Hermes* 46, 1911, pp. 108-43.
- LAZIĆ 1901: G.Lazić (Г.Лазич), *De Ciceronis librorum de legibus et compositione libri primi*, Sremski Karlovci, 1901.
- LEHOUX 2012: D. Lehoux, *What did the Romans know? An inquiry into Science and Worldmaking*, Chicago, 2012.

- LENNON 2010: J.Lennon, *Pollution and Ritual Impurity in Cicero's 'De Domo Sua'*, *CQ* 60, 2010, pp. 427-45.
- LEONHARDT 1999: J.Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*. Munique, 1999.
- LÉVÊQUE 1959: P.Lévêque, *'Aurea catena Homeri'. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris, 1959.
- LEVINE 1957: P.Levine, *The Original Design and the Publication of the 'De Natura Deorum'* in *HSCPh* 62, 1957, pp. 7-36.
- LEVINE 1958: P.Levine, *Cicero and the Literary Dialogue* in *CJ* 53, 1958, pp. 146-151.
- LÉVY 1980: C.Lévy, *'Media Academia. Part. or. 40, 139'*, in *AC* 49, 1980, pp. 260-54.
- LÉVY 1992: C.Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma-Paris, 1992.
- LÉVY 2003: C.Lévy, *Cicero and the 'Timaeus'* in *Plato's Timaeus as Cultural Icon* (G.Reydam-Schils ed.), Notre Dame, Indiana, 2003, pp. 95-110.
- LÉVY 2007: C.Lévy, *De la critique de la sympathie à la volonté. Cicéron, De fato 9-11* in *MASO* 2007, pp. 17-34.
- LÉVY 2009<sup>2</sup>: C.Lévy, *The New Academy and its Rivals in A Companion to Ancient Philosophy* (M.L.Gill & P.Pellegrin edd.), Malden, 2009 (1<sup>a</sup> ed. Malden 2006), pp. 448-64.
- LÉVY 2012: C.Lévy, *Philosophical Life versus Political Life: An Impossible Choice for Cicero?* in *NICGORSKI* 2012, pp. 58-78.
- LICANDRO 2015: O.Licandro, *'Restitutio rei publicae' tra teoria e prassi politica. Augusto e l'eredità di Cicerone* in *ASGP* 58, 2015, pp. 57-131.
- LIEBESCHUETZ 1979: J.H.W.G Liebeschuetz, *Continuity and change in Roman religion*, Oxford, 1979.
- LINDER&SCHEID 1993: M. Linder & J.Scheid, *Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne* in *Arch. de Sc. soc. des Rel.* 81, 1993, pp. 47-92.
- LINDERSKI 1972: J. Linderski, *The Aedilship of Favonius, Curio the Younger and Cicero's Election to the Augurate* in *HSCP* 76, 1972, pp. 181-200.
- LINDERSKI 1982: J.Linderski, *Cicero and Roman Divination* in *PP* 36, 1982, pp.12-38.
- LINDERSKI 1985: J.Linderski, *The libri reconditi* in *HSCP* 89, 1985, pp. 207-234.
- LINDERSKI 1986: J.Linderski, *The augural law* in *ANRW* II 16, 3, Berlin- Nova Iorque, 1986, pp. 2146-312
- LINDERSKI 1986b: J.Linderski, *Review Article:Watching the Birds: Cicero the Augur and the Augural Tempia* *Philosophe et augure: Recherches sur la theorie ciceronienne de la divination* by François Guillaumont in *CPh* 81, 1986, pp. 330-40.
- LITCHFIELD 1913: H.Wh.Litchfield, *Cicero's Judgment on Lucretius* in *HSCPh* 14, 1913, pp. 147-59.
- LLOYD-JONES 1996: H. Lloyd-Jones, *Sophocles' Fragments*, Oxford, 1996.
- LONG A. 1990: A.A.Long, *Scepticism about Gods in Hellenistic Philosophy* in *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer* (M.Griffith & D.J.Mastronarde edd.), Atlanta, 1990, pp. 279-91
- LONG A. 1995: A.A. Long, *Cicero's Plato and Aristotle* in *POWELL* 1995, pp. 37-61.
- LONG F. 2004: F.J.Long, *Ancient Rhetoric and Paul's Apology. The Compositional Unity of 2 Corinthians*, Cambridge, 2004.
- LÖRCHER 1913: Recensão de BÖGEL 1907 e BÖGEL 1911 in *Bursians Jahresbericht* 162, 1913, pp. 129-34.
- LORSCH WILDFANG 1993: R.Lorsch Wildfang, *'Omina imperii.' The Omens of Power Received by the Roman Emperors from Augustus to Domitian, their Religious Interpretation and Political Influence*, dissertação académica, Univ. North Carolina, 1993.
- LORSCH WILDFANG 2006: R.Lorsch Wildfang, *Rome's Vestal Virgins. A study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*, Londres-Nova Iorque, 2006.
- LOSSMANN 1962: F. Lossmann, *Cicero und Caesar im jahre 54* in *STEINER* 1962, pp. 85-98
- LUCIDI 1979/80: F.Lucidi, *Funzione divinatoria e razionalismo nel 'Somnium Scipionis'* in *RCCM* 21/22, 1979/80, pp. 57-75.
- LUCK 1956: G.Luck, *'Studia Divina in Vita Humana'. On Cicero's "Dream of Scipio" and its Place in Graeco-Roman Philosophy* in *HThR* 49, 1956, pp. 207-18.
- LUCREZI 2001: F.Lucrezi, *Manualetto per la campagna elettorale*, Napoli, 2001.
- LYNCH 1972: J.P.Lynch, *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley, 1972.
- LYNN BUDIN 2006: S.Lynn Budin, *Women* (entrada de enciclopédia) in *WILSON* 2006
- MACINTOSH TURFA 2006: J.Macintosh Turfa, *Etruscan Religion and the Wathershed* in *MacINTOSH TURFA* 2007: J. MacIntosh Turfa, *The Etruscan Brontoscopic Calendar and Modern*
- MACK 1937: D.Mack, *Senatsreden und Volksreden bei Cicero*, Würzburg (disponível em reimpressão anastática, Hildesheim, 1967).
- MacKENDRICK 1989: P. MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, Londres, 1989.
- MAGDELAINE 1990: A. Magdelaine, *'Provocatio ad populum'* in *MAGDELAINE&THOMAS* 1990, pp. 567-588.
- MAGDELAINE&THOMAS 1990: A.Magdelaine & Y.Thomas, *'Jus imperium auctoritas'. Études de droit romain*, Roma, 1990.
- MAGRIS 1984/95: A.Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, 2 voll., Udine, 1984/85

- MAGRIS 1990: A. Magris, *A che serve pregare se il destino è immutabile?* in *Elenchos* 11, 1990, pp. 51-76
- MALCOVATI 1976<sup>4</sup>: E. Malcovati, *Oratorum romanorum fragmenta*, Turim, 1976 (1<sup>a</sup> ed. Turim, 1967).
- MANDEL 1984: J. Mandel, *State Religion and Superstition as Reflected in Cicero's Philosophical Works* in *Euphrosyne* 12, 1984, pp. 79-110.
- MANSFELD 1979: J. Mansfeld, *Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought* in *Studies in Hellenistic Religion* (M.J. Vermaseren ed.), Leida, 1979, pp. 129-88.
- MARINONE 2009<sup>6</sup>: N. Marinone, *Cronologia ciceroniana* (E. Malaspina ed.), Roma-Bolonha, 2009 (1<sup>a</sup> ed. Roma-Bolonha 2004).
- MARMORALE 1934: V. Marmorale, *M. Tullio Cicerone, De divinatione, Liber secundus*, (introdução e notas), Milão, 1934.
- MARTHA 1889: B.C. Martha, *Le philosophe Carnéade à Rome* in *Études morales sur l'Antiquité*, B.C. Martha (ed.), Paris, 1889.
- MARWEDE 1989: D.P. Marwede, *A commentary on Cicero's 'De fato'*, Ann Arbor, 1989.
- MARZOTTO 2012: T. Marzotto, *Polemone l'Ateniese, Scolarca dell'Academia Antica. Testimonianze*. Dissertação de doutoramento, Univ. Paris IV (Sorbonne), 2012.
- MASO 2007: S. Maso (ed.) *Cicerone. 'De fato'. Seminario Internazionale, Venezia 10-12 Luglio 2006*, Venezia, 2007.
- MASO 2008: S. Maso, *Capire e dissentire*, Nápoles, 2008.
- MASON 1987: G.G. Mason, *Senacula and Meeting Places of the Roman Senate* in *CJ* 83, 1987.
- MAY 2002: J.M. May (ed.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leida-Boston-Colónia, 2002.
- MAZZOLI 1982: G. Mazzoli, *La 'plebs' e il 'rex': per l'interpretazione della 'consolatio' ciceroniana* in *Athenaeum* 60, 1982, pp. 359-85.
- McDONNELL 2006: M. McDonnell, *Roman Manliness. 'Virtus' and the Roman Republic*, Cambridge, 2006.
- McELDUFF 2013: S. McElduff, *Roman Theories of Translation: Surpassing the Source*, Nova Iorque-Londres, 2013.
- MEHL 1999: D.D. Mehl, *Comprehending Cicero's 'De legibus'*, Dissertação de Doutoramento, Univ. of Virginia, 1999.
- MEIJER 2007: P.A. Meijer, *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*, Delft, 2007.
- MICHEL 1960: A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron: essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, 1960.
- MICHEL 1961: A. Michel, *Rhétorique et philosophie dans les Tusculanes* in *RÉL* 89, pp. 158-71.
- MIDDLETON 1741: C. Middleton, *The History of the Life of Marcus Tullius Cicero*, 3 voll., Londres, 1741.
- MILLAR 1995: F. Millar, *Popular Politics at Rome in the Late Republic* in *Leaders and Masses in the Roman World. Studies in honor of Zvi Yavetz* (edd. I. Mankin & Z.W. Rubinsohn), Leida, 1995, pp. 91-113.
- MILLAR 1995: F. Millar, *Popular Politics at Rome in the Late Republic* in *Leaders and Masses in the Roman World: Studies in Honor of Zvi Yavetz* (I. Malkin & Z.W. Rubinsohn eds), Leida-Nova Iorque-Colônia, pp. 91-114.
- MILLER JONES 1916: R. Miller Jones, *The Platonism of Plutarch*, Menasha, 1916.
- MITCHELL 1986: T.M. Mitchell, *The 'Leges Clodiae' and 'obnuntiatio' in CQ* 36, 1986, pp. 172-6.
- MITCHELL 1991: T.M. Mitchell, *The Senior Statesman*, New Haven 1991.
- MITSIG 1988: P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, Ithaca, Nova Iorque, 1988.
- MOATTI 1997: C. Moatti, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris, 1997.
- MOMIGLIANO 1938: A. Momigliano, *Dubbi intorno alle teorie letterarie del De Pythiae oraculis di Plutarco* in *Athenaeum* 16, 1938, pp. 158-63 (também disponível em *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1975, pp. 837-845).
- MOMIGLIANO 1975<sup>2</sup>: A. Momigliano, *Dubbi intorno alle teorie letterarie del 'De Pythiae oraculis' di Plutarco* in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. 1 (A. Momigliano), pp. (publicado pela primeira vez em *Athenaeum* 16, 1938, pp. 158-63).
- MOMIGLIANO 1984: A. Momigliano, *The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B.C.* in *CPh* 79, 1984, pp. 199-211.
- MOMIGLIANO 1987<sup>2</sup>: *Religion in Athens, Rome and Jerusalem in the First Century B.C.* in *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (A. Momigliano), pp. 279-96 (1<sup>a</sup> ed. in *ASNP* 14, 1984, pp. 873-92).
- MOMMSEN 1887/88: Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, 3 voll. em 5, Leipzig, 1887/88
- MOMMSEN 1899: Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899.
- MONACA 2005: M. Monaca, *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini fra religione e politica*, Cosenza, 2005.
- MONGAULT 1738: Abade Mongault, *Lettres de Cicéron à Atticus*, vol. 6, Paris, 1738.
- MONTERO 1993: S. Montero Herrero, *Mántica inspirada y demoniología: los 'harioli'* in *AC* 62, 1993, pp. 115-129.
- MONTERO 2000: S. Montero Herrero, *Los prodigios en la vida del último César* in *URSO* 2000, pp. 231-44.
- MORAUX 1968: P. Moraux, *La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques* in *Proceedings of the 3<sup>rd</sup> Symposium Aristotelicum*, G.E.L. Owen (ed.), Oxford, 1968, pp. 277-312.
- MOREAU 1979: J. Moreau, *Pyrrhonien Académique, Empirique* in *RPhL* 77, 1979, pp. 303-44.
- MORESCHINI 1969: C. Moreschini, *Atteggiamenti scettici ed atteggiamenti dogmatici nella filosofia accademica* in *PP* 14, 1969, pp. 426-36.

- MOSER 1973<sup>r</sup> (reimpressão da edição de 1824, Frankfurt): H. Moser, *Marci Tullii Ciceronis De legibus libri tres*, Hildesheim, 1973.
- MOTA 2008: B.M.Mota, *O estatuto da matemática em Portugal nos séculos XVI e XVII*, dissertação académica, Univ. de Lisboa, 2008.
- MOURITSEN 2004<sup>1</sup>: H. Mouritsen, *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge, 2004 (1<sup>a</sup> ed. Cambridge, 2001).
- MÜLLER 1968: R. Müller, βίος θεωρητικός *bei Atiochos von Askalon und Cicero*, in *Helikon* 8, 1968, pp. 222-37.
- MURPHY 1998: T.Murphy, *Cicero's First Readers: Epistolary Evidence for the Dissemination of His Works* in *CQ* 48, 1998, pp. 492-505.
- NARDUCCI 1997: E.Narducci, *Relativismo dell'avvocato, probabilismo del filosofo. Interpretazione di alcuni aspetti dell'opera di Cicerone a partire dalla 'Pro Cluentio'* in STELLUTI 1997, pp. 107-14.
- NARDUCCI 2004: E.Narducci, *Cicerone e i suoi interpreti. Studi sull'opera e la fortuna*, Pisa, 2006.
- NARDUCCI 2005<sup>4</sup>: E.Narducci, *Introduzione a Cicerone*, Bari, 2005 (1<sup>a</sup> ed. Bari, 1992).
- NARDUCCI 2009: E.Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Bari, 2009.
- NICGORSKI 2012: W.Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Notre Dame, Indiana, 2012.
- NICGORSKI 2015: W.Nicgorski, *Cicero on Expertise and Governance in Scientific Statesmanship, Governance and the History of Political Philosophy*, K.N.Demetriou & A.Loizides (edd.), Londres-Nova Iorque, pp. 41-55.
- NICOLET 1967: C.Nicolet, *Les Gracques. Crise agraire et révolution à Rome*, Paris, 1967.
- O'KEEFE 2005: T.O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge, 2005.
- OLIVEIRA 2000: F.deOliveira, *Taxonomia das formas de constituição em Cícero* in *Nomos: direito e sociedade na Antiguidade Clássica - Derecho y sociedad en la Antigüedad Clásica* (D.F.Leão & L.Rossetti edd.), Coimbra-Madrid, 2000, pp. 351-66.
- OLIVEIRA 2008: F.deOliveira, *Tratado da República. Cícero*, tradução, introdução e notas, Lisboa (CIRC. LEITT.), 2008.
- OPSOMER 1996: J.Opsomer, *Divination and Ancient Scepticism according to Plutarch* in *Plutarchea Lovaniensia* (L.van der Stockt ed.), pp. 165-94.
- OTTO 1890: A.Otto, *Die Sprichwörter der Römer und sprichwörtlichen Redensarten*, Leipzig, 1890.
- PARATORE 1953: E.Paratore, *Storia della letteratura latina*, Florença, 1953.
- PARATORE 1969: Apresentação de SCHMIDT 1969, pp. 9-11.
- PARKE & WORMELL 1956: H.W.Parke & D.E.W.Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 voll., Oxford, 1956.
- PAVIS D'ESCURAC 1981: H.Pavis d'Escurac, *La pratique augurale romaine à la fin de la République: scepticisme, tradition in Religion et culture dans la cité italienne de l'Antiquité à nos jours (Actes du Colloque du Centre Interdisciplinaire de Recherches sur l'Italie des 8-9-10 novembre 1979, 1981)*, Paris, 1981.
- PEASE 1913: A.S.Pease, *The conclusion of Cicero's 'De natura deorum'* in *TPAPhA* 44, 1913, pp. 25-37.
- PEASE 1917: A.S.Pease, *Were There Two Versions of Cicero's Prognostica?* in *CP* 12, 1917, pp. 302-4.
- PEASE 1955/58: M.Tulli *Ciceronis de natura deorum libri tres*, 2 voll., Cambridge, Mass, 1955/58.
- PEASE 1973<sup>2</sup>: A.S.Pease, *M. Tulli Ciceronis de divinatione libri duo*, Darmstadt, 1973 (1<sup>a</sup> ed. Urbana, 1920/23, 2 voll.).
- PETER 1865: H.Peter, *Die Quellen Plutarchs in den Biographien der Römer*, Halle, 1865.
- PFEFFER 1976: F. Pfeffer, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan, 1976.
- PHILIPPSON 1939: R.Philippson, *M. Tullius Cicero. Philosophischen Schriften* in *RE* 7 A 1, 1939.
- PHILIPPSON 1945: R.Philippson, *'De natura deorum' Buch II und III. Eine Quellenuntersuchung* in *SO* 24, 1945, pp. 16-47.
- PIMENTEL 1997: M.C.Pimentel, *'Praesagia, prodigia, omina': da ténue fronteira entre 'religio' e 'superstitio'* in *IIº Colóquio Clássico, 13-14 de Maio de 199* (J.M.N.Torrão ed.), Aveiro, 1997, pp. 233-54.
- PINA POLO 1989: F.Pina Polo, *Las 'contiones' civiles y militares en Roma*, Saragoça, 1989.
- PIZZAGALLI 1953: A.M.Pizzagalli, *M.Tullio Cicerone. 'De natura deorum. Liber tertius'. Introduzione e commento*, Milão, 1953.
- PLINVAL 1959: G.DePlinval, *Cicéron. Traité des lois*, Paris (BB.LL.), 1959.
- POHLENZ 1908: M.Pohlenz, *recensão de HEERINGA 2006* in *Berliner philologische Wochenschrift* 1918 (nº 3, 18 de janeiro), coll. 71-3.
- POHLENZ 1911: M.Pohlenz, *Die Personenbezeichnungen in Ciceros Tusculanen* in *Hermes* 46, 1911, pp. 627-629.
- POHLENZ 1912: M.Pohlenz, *Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V, erklärt von M.P., I: Libri I et II*, Leipzig-Berlin, 1912.
- POHLENZ 1930: M.Pohlenz, *Die griechische Tragödie* (2 voll.).
- POHLENZ 1965: M.Pohlenz, *Ciceros De republica als Kunstwerk* in *Kleine Schriften* (M.Pohlenz), Hildesheim, vol. 2, pp. 374-409 (publicado pela primeira vez em *Festschrift für Richard Reitzenstein* (aa.vv.), Leipzig-Berlin, 1931, pp. 70-105).
- POLVERINI 2000: L. Polverini, *Il calendario giuliano* in *URSO* 2000, pp. 245-58.
- POMPEU & SOUSA 2015: A.M.César Pompeu & F.E.de Oliveira Sousa (edd.), *Grécia e Roma no Universo de Augusto*, Coimbra, 2015.

- POUCET 1985: J. Poucet, *Les origines de Rome. tradition et histoire*, Lovania, 1985.
- POWELL & NORTH 2001: J.G.F. Powell & J.A. North (edd.), *Cicero's Republic*, Londres, 2001.
- POWELL 1995: J.G.F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, 1995.
- POWELL & NORTH 2001: J.G.F. Powell & J.A. North (edd.), *Cicero's Republic*, London, 2001.
- PUCCI 1966: G.C. Pucci, *Echi lucreziani in Cicerone* in *SIFC* 38, pp. 70-132.
- PUCCI BEN ZEV 1996: M. Pucci Ben Zev, *When was the title 'Dictator perpetuus' given to Caesar?* in *AC* 65, 1996, pp. 251-3.
- RACCANELLI 2012: R. Raccanelli, *Cicerone. 'Post Reditum in Senatu' e 'Ad Quirites'. Come disegnare una mappa di relazioni*, Bolonha, 2012.
- RAMELLI 2004: I. Ramelli, *Allegoresi stoica e mondo latino* in RAMELLI & LUCCHETTA 2004, pp. 234-273.
- RAMELLI & LUCCHETTA 2004: I. Ramelli & G.A. Lucchetta, *Allegoria: l'età classica*, Roma, 2004.
- RASMUSSEN 2000: S.W. Rasmussen, *Cicero's Stand on Prodigies. A Non-existence Dilemma?* in *Divination and Portents in the Roman World*, edd. R.L. Wildfang & J. Isager, Odense, 2000, pp. 9-24.
- RASMUSSEN 2001: S.W. Rasmussen, *Public Portents in Republican Rome*, Roma, 2001.
- RASMUSSEN & RASMUSSEN 2008: A.H. Rasmussen & S.W. Rasmussen (edd.), *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World*, Roma, 2008.
- RAWSON 1972: E. Rawson, *Cicero the Historian and Cicero the Antiquarian*, *JRS* 62, 1972, pp. 33-45.
- RAWSON 1973: E. Rawson, *The Interpretation of Cicero's De legibus*, in *ANRW* 1.4, Berlin-Nova Iorque, pp. 344-56.
- RAWSON 1978: E. Rawson, *Caesar, 'Etruria' and the 'Disciplina Etrusca'* in *JRS* 68, 1978, pp. 148-59.
- RAWSON 1994<sup>2</sup>: E. Rawson, *Cicero: a Portrait*, Londres 1994 (1<sup>a</sup> ed. Ithaca [Nova Iorque], 1983).
- REID 1885: J.S. Reid, *M. Tulli Ciceronis Academica*, Londres, 1885.
- REINHARDT K 1926: K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie: Neue Untersuchungen über Poseidonios*, Munique, 1926.
- REINHARDT K. 1921: K. Reinhardt, *Poseidonios*, 1921, Munique.
- REINHARDT T. 2003: *Cicero's Topica. Edited with an Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford, 2003.
- REITZENSTEIN 1893: R. Reitzenstein, *Die Abfassungszeit des ersten Buches Ciceros de legibus* in *Drei Vermutungen zur Geschichte der Römischen Literatur* (idem), Marburg, 1893, pp. 1-31.
- REITZENSTEIN 1906: R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, 1906.
- REPICI 1991: L. Repici, *Aristotele, gli Stoici e il libro dei sogni nel de Divinatione di Cicerone* in *Mètis* 6, 1991, pp. 167-203.
- REPICI 1996: L. Repici, *Il sapiente stoico, la divinazione, la città* in *QS* 44, 1996, pp. 41-69.
- REYDAM-SCHILS 2013: *The Academy, the Stoics and Cicero on Plato's Timaeus* in *Plato and the Stoics* (A.G. Long ed.), Cambridge-Nova Iorque, 2013, pp. 29-58.
- RIGGSBY 2002: A.M. Riggsby, *The 'Post Reditum' speeches* in *MAY* 2002, pp. 159-96.
- RIPOSATI 1961: B. Riposati, *Quomodo partitiones oratoriae cum topicis cohaereant* in *Atti del primo Congresso internazionale di studi ciceroniani*, Roma 1961, pp. 253-63.
- ROBINSON 1940: E.A. Robinson, *Cornelius Nepos and the Date of Cicero's De Legibus* in *TAPhA* 71, 1940, pp. 524-31.
- ROBINSON 1950: E.A. Robinson, *The date of Cicero's De legibus*, dissertação académica, Harvard, 1960.
- ROMANO 2009/10: E. Romano, *Senso del passato e paradigma dell'antico: per una rilettura del De legibus di Cicerone* in *Incontri Triestini di Filologia Classica*, 9 (2009/10), pp. 1-44.
- RONCONI 1961: A. Ronconi, *Cicerone. 'Somnium Scipionis'*, introdução e comentário, Florença, 1961.
- ROSE 1927: H.J. Rose, *Casus armorum* in *CR* 41, 1927, p. 11.
- ROSE 1934: H.J. Rose, *A Handbook of Latin Literature*, Londres, 1934.
- ROSENBERGER 1998: V. Rosenberger, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Estugarda, 1998.
- ROSS TAYLOR 1961: L. Ross Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar*, Berkeley-Los Angeles, 1961.
- ROSS TAYLOR 2003<sup>5</sup>: L. Ross Taylor, *Roman Voting Assemblies: From the Hannibalic War to the Dictatorship of Caesar*, Ann Arbor, 2003 (1<sup>a</sup> ed. Ann Arbor, 1990).
- ROSTAGNI 1961<sup>2</sup>: A. Rostagni, *Virgilio minore: saggio sullo svolgimento della poesia virgiliana*, Roma, 1961 (1<sup>a</sup> ed. Turim, 1939).
- RUCH 1948: M. Ruch, *La composition du 'De re publica'* in *REL* 26, 1948, pp. 157-71.
- RUCH 1949: M. Ruch, *La question du De legibus* in *LEC* 17, 1949, pp. 3-21.
- RUCH 1950: M. Ruch, *À propos de la chronologie et de la genèse des «Académiques» et du «De finibus»* in *AC* 19, 1950, pp. 13-26.
- RUCH 1954: M. Ruch, *Météorologie, astronomie et astrologie chez Cicéron* in *REL* 31, 1954, pp. 200-19.
- RUCH 1958: M. Ruch, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*, Paris 1958.
- RÜPKE 2005: J. Rüpke, *Divination et décisions politiques dans la République romaine* in *CCG* 16, 2005, pp. 217-33.
- SACHOT 1991: M. Sachot, *'Religio/Superstitio'. Historique d'une subversion et d'un retournement* in *Revue de l'histoire des religions*, 1991, pp. 355-94.
- SANTANGELO 2011: F. Santangelo, *Law and Divination in the Late Roman Republic* in *Law and Religion in the*



- Roman Republic, Leida-Boston 2012, pp. 31-54.
- SANTANGELO 2013: F.Santangelo, *Divination, Prediction, and the Fall of the Roman Republic*, Cambridge, 2013.
- SANTANGELO 2015: F.Santangelo, *Testing Boundaries: Divination and Prophecy in Lucan* in *G&R* 62, 2015, pp. 177-88.
- SCARPAT 1977: G.Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia 1977.
- SCATOLIN 2015: A.Scatolin, *A imagem de Otaviano nas 'Filípicas' de Cícero* in POMPEU & SOUSA 2015, pp. 51-69.
- SCHÄFER 1977: H. Schäfer, 'Divinatio'. *Die Antike Bedeutung des Begriffs und sein Gebrauch in der neuzeitlichen Philologie* in *AB* 21, 1977, pp. 188-225.
- SCHANZ & HOSIUS 1927<sup>2</sup>: M.Schanz & C.Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, vol. 1, Munique 1927 (1<sup>a</sup> ed. Munique, 1890).
- SCHÄUBLIN 1991: C.Schäublin, *Über die Wahrsagung: lateinisch - deutsch*, Munique, 1991.
- SCHEID 1985: J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985.
- SCHIAN 1973: R.Schian, *Untersuchungen über das 'argumentum e consensu omnium'*, Hildesheim-Nova Iorque, 1973.
- SCHICHE 1875: Th.Schiche, *De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione*, Groninga, 1875.
- SCHIESARO 2000: A.Schiesaro, *The Boundaries of Knowledge in Virgil's Georgics* in HABINEK&SCHIESARO 2000, pp. 79-89.
- SCHMIDT 1969: P.L.Schmidt, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze*, Roma, 1969.
- SCHMIDT 2001: P.L.Schmidt, *The Original Version of 'De Re Publica' and 'De legibus'* in POWELL & NORTH 2001, pp. 7-16.
- SCHOFIELD 1986: M. Schofield, *Cicero for and against divination*, in *JRS* 76, 1986, pp. 47-65.
- SCHOFIELD&CRAVEN NUSSBAUM 1982: M. Schofield & M. Craven Nussbaum (edd.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, 1982.
- SCHULTZ 2009: C.E.Schultz, *Argument and anecdote in Cicero's 'De Divinatione'* in 'Maxima debetur magistro reverentia'. *Essays on Rome and the Roman Tradition in Honor of Russell T. Scott* (aa.vv.), Como, 2009, pp. 193-206.
- SCHULTZ 2014: C.E.Schultz, *A Commentary on Cicero, De divinatione I*, edição do texto latino e comentário, Ann Arbor, 2014.
- SCULLARD 1981: H.H.Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Bungay (Suffolk), 1981.
- SEDLEY 1983: D.N.Sedley, *The motivation of Greek skepticism in The Skeptical Tradition* (M.F.Burnyeat ed.), Berkeley-Los Angeles, 1983, pp. 9-23.
- SEDLEY 1983b: D.N.Sedley, *Epicurus' Refutation of Determinism* in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'epicureismo romano offerti a Marcello Gigante*, Nápoles, 1983, pp. 11-51.
- SEDLEY 1998: D.N.Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, 1998.
- SEDLEY 2003: D.N.Sedley, *The School from Zeno to Arius Didymus* in INWOOD 2003, pp. 7-32.
- SEDLEY 2011: D.N.Sedley, *Epicurus Theological Innatism*, in *Epicurus and the Epicurean Tradition*, J.Fish & K.R.Sanders (edd.), Cambridge, 2011, pp. 29-52.
- SEDLEY 2012: D.N.Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, 2012.
- SEDLEY 2013: D.N.Sedley, «From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age», cap. 9 de BULLIVANT & RUSE 2013, pp. 139-51.
- SEDLEY 2013b: D.N.Sedley, *Cicero and the 'Timaeus'* in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy* (M.Schofield ed.), Cambridge-Nova Iorque, pp. 187-205.
- SEDLEY n.p.: D.N.Sedley, *Carneades' Theological Arguments*, no prelo.
- SETAIOLI 1999: A.Setaioli, *La vicenda dell'anima nella 'consolatio' ciceroniana* in *Paideia* 54, 1999, pp. 145-74.
- SETAIOLI 2005: A.Setaioli, *Le fragment II Soubiran du De consulatu de Ciceron* in TURPIN 2005, pp. 241-263.
- SHACKLETON BAILEY 1965/68: D.R.Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus*, 6 vols., Cambridge 1965/68.
- SHACKLETON BAILEY 1977: D.R.Shackleton Bailey, *Cicero. Epistulae ad familiares*, 2 voll., Cambridge, 1977.
- SHARPE 2010: *Cicero, Voltaire and the 'Philosophes' in the French Enlightenment* in ALTMAN 2010, pp. 329-354.
- SHARPLES 1991: R.W.Sharplees, *Epicurus, Carneades, and the Atomic Swerve* in *BICS* 38, 1991/3, pp. 174-90.
- SIHLER 1897: E.G.Sihler, *Lucretius and Cicero* in *TPAPA* 28, 1897, pp. 42-54.
- SIHLER 1914: E.G.Sihler, *Cicero of Arpinum*, New Haven-Londres-Oxford, 1914.
- SKUTSCH 1985: O. Skutsch, *The annals of Quintus Ennius*, Oxford, 1985.
- SMITH 1896: C.L.Smith, *Cicero's Journey into Exile* in *HSCP* 7, 1896, pp. 65-84.
- SOLMSEN 1938: F.Solmsen, *Aristotle and Cicero on the Orator's Playing Upon the Feelings* in *CPh*, 33, 1938, pp. 390-404.
- SOMMER 1926: R.Sommer, *T. Pomponius Atticus und die Verbreitung von Ciceros Werken* in *Hermes* 61, 1926, pp. 389-422.
- SORDI 1993: M.Sordi, *Cic. 'De rep.' II 10, 17: «haec egregia duo firmamenta rei publicae...auspicia et senatus»* in M.Sordi (ed.), *La profezia nel mondo antico*, Milão, 1993, pp. 192-8.
- SORDI 1993: M.Sordi, *La «Costituzione di Romolo» e le entiche di Dionigi di Alicarnasso alla Roma del suo tempo* in *Pallas* 39, 1993, pp. 111-20.
- STEEL 2013: C. Steel, *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 2013.

- STEINER 1962: F. Steiner (ed.), *Studien zur Theorie und Praxis der römischen Freundschaft*, Wiesbaden, 1962.
- STEINMETZ 1989: P. Steinmetz, *Beobachtungen zu Ciceros philosophischen Standpunkt* in FORTENBAUGH & STEINMETZ 1989, pp. 1-22.
- STEINMETZ 1990: P. Steinmetz, *Planung und Planänderung der philosophischen Schriften Ciceros*, in *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom* (P. Steinmetz ed.) Estugarda, 1990, pp. 141-53.
- STELLUTI 1997: N. Stelluti (ed.), *'Pro Cluentio' di Marco Tullio Cicerone. Atti del convegno nazionale. Larino 4-5/12/1992*, Larino, 1997.
- STEWART 1998: R. Stewart, *Public Office in Early Rome: Ritual Procedure and Political Practice*
- STOK 2010: F. Stok, *Cicerone e la politica del sogno* in *'Sub imagine somni': Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture* (E. Scioli & C. Walde eds), Pisa, 2010, pp. 103-17.
- STROH 2010: W. Stroh, *Cicero und die römische Religion* in *Memorabilia* 6, 2010, pp. 1-19.
- SÜSS 1965: W. Süss, *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften (mit Ausschluss der staatsphilosophischen Werke)*, Wiesbaden, 1966.
- SYME 1938: R. Syme, *Caesar, the Senate and Italy* in *PBSR* 16, 1938, pp. 1-31.
- TARÁN 1987: L. Tarán, *Cicero's Attitude towards Stoicism and Skepticism in the 'De natura deorum'* in *Florilegium Columbianum: Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller* (K.-L. Selig & R. Somerville eds), Nova Iorque, 1987, pp. 1-22 (também disponível em *Collected Papers (1962-1999)*, [L. Tarán], Leida-Boston-Colônia, pp. 455-78).
- TARRANT 1985: H. Tarrant, *Scepticism or Platonism*, Cambridge, 1985.
- TARRANT 2000: H. Tarrant, *Plato's First Interpreters*, Londres, 2000.
- TATUM 1999: W.J. Tatum, *The Patrician Tribune: Publius Clodius Pulcher*, Oxford, 1999.
- TEDESCHI 2005: A. Tedeschi, *Lezioni di buon governo per un dittatore. Cicerone, 'Pro Marcello': saggio di commento*, Bari, 2005.
- THEANDER 1956: C. Theander, *Zwei 'Vaticinia' in römischer Volkstradition* in *Studi in Onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, Milão, vol. 1, pp. 143-50.
- THULIN 1909: C.O. Thulin, *Die etruskische Disziplin*, III, Göteborg, 1909.
- TIMPANARO 1988: S. Timpanaro, *Cicerone. Della divinazione*, Milano, 1988.
- TIMPANARO 1994: S. Timpanaro, *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, Bolonha, 1994.
- TORELLI 1969: M. Torelli, *Senatori etruschi della tarda repubblica e dell'impero* in *Dialoghi di Archeologia* 3, 1969, pp. 285-363.
- TRAVERSA 2009/10: L. Traversa, *Comunicazione e partecipazione politica: Il Commentariolum Petitionis* in *AFLB* 52/53, 2009/10, pp. 115-52.
- TRAVERSA 2015: L. Traversa, *'Prudentia' e 'providentia' in Cicerone. Il "ritorno al futuro" dal de inventione al 'de officiis'* in *Histoiira* 64, 2015, pp. 306-35.
- TROIANI 1984: L. Troiani, *La religione e Cicerone* in *RSI* 96, 1994, pp. 920-952.
- TURCAN 1988: R. Turcan, *Religion romaine. 1. Les dieux. 2. Le culte*, Leida, 1988.
- TRUISS-NIEBHUR 1845: Niebuhr's *History of Rome epitomised from the larger work*, Oxford-Londres, 1845.
- TYRREL & PURSER 1904/33<sup>2&3</sup>: *The Correspondence of Cicero*, 6 vols., Dublin, 1904/1933 (1ª ed. Dublin, 1879/99).
- URI 1914: H. Uri, *Cicero und die epikureische Philosophie. Eine quellenkritische Studie*, Leipzig, 1914.
- URSO 2000: G. Urso (ed.), *L'ultimo Cesare: scritti, riforme, progetti, congiure*, Roma, 2000.
- URSO 2005: G. Urso (ed.), *Popolo e potere nel mondo antico*, Pisa, 2005.
- VACCA 2008: L. Vacca (ed.), *Diritto romano, tradizione romanistica e formazione del diritto europeo*, Roma, 2008.
- VEGETTI 1994: M. Vegetti, *L'utilità della divinazione. Un argomento stoico in Tolomeo, 'Tetrabiblos' I 3,5 in Elenchos* 15, 1994, pp. 219-28.
- VENTURINI 2009: C. Venturini, *L'esilio di Cicerone tra diritto e compromesso politico*, in *Ciceroniana* 13, 2009
- VISCONTI 1827: E.Q. Visconti, *Opere varie italiane e francesi di Ennio Quirino Visconti*, 2 voll., Milão, 1827.
- WALDE 1938: *Lateinisches-etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1938.
- WARDLE 2006: D. Wardle, *Cicero: On Divination. Book I* (tradução inglesa e comentário), Oxford, 2006.
- WARDLE 2014: D. Wardle, *Suetonius: Life of Augustus*, Oxford, 2014.
- WEBER 2000: G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Estugarda, 2000.
- WEHRLI 1967<sup>2</sup>: F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar - I. Dikaiarchos*, 1967, Estugarda (1ª ed. 1944, Estugarda).
- WEINSTOCK 1951: S. Weinstock, *'Libri Fulgurales'* in *PBSR* 19, 1951, pp. 122-53.
- WEINSTOCK 1972<sup>1</sup>: S. Weinstock, *Divus Julius*, Nova Iorque-Londres, 1972.
- WILSON 2006: N.G. Wilson (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greece*, Nova Iorque, 2006.
- WINIARCZYK 1981: M. Winiarczyk, *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaici reliquiae*, Leipzig (TEUBNER).
- WISNIEWSKI 1979: *Karneades. Fragmente, Text und Kommentar*, Wroklae-Varsóvia-Cracóvia, 1970.
- WOOD 1980: J.R. Wood, *The Myth of Tapes* in *Latomus* 39, 1980, pp. 325-44.
- WYNNE 2014: J.P.F. Wynne, *Learned and Wise: Cotta the Sceptic in Cicero's On the Nature of Gods* in *INWOOD* 2014, pp. 245-73.
- YON 1933: A. Yon, *Cicéron, Traité du destin* (edição e tradução), Paris (BB.LL.), 1933.

YON 1933b: A. Yon, *'Ratio' et les mots de la famille de 'reor'*, Paris, 1933.  
ZECCHINI 2001: G.Zecchini, *Cesare e il 'mos maiorum'*, Estugarda, 2001.  
ZETZEL 1998<sup>2</sup>: J.E.G.Zetzel, *Cicero. 'De re publica'. Selections*, Cambridge, 1998 (1ª ed., Cambridge 1995).  
ZETZEL 2013: J.E.G.Zetzel, *Political Philosophy* in STEEL 2013, pp. 181-195.  
ZIEGLER 1974: K. Ziegler, *Staatstheoretische Schriften*, Berlim, 1974 (contém a edição do *De legibus*).  
ZIELINSKI 1908<sup>2</sup>: Th. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig-Berlim, 1908 (1ª ed. Leipzig-Berlim 1897).

# ÍNDICE

---

INTRODUÇÃO.....	XI
CAPÍTULO 1: A POSIÇÃO DE CÍCERO NO <i>DE DIVINATIONE</i> .....	1
$\alpha$ __ Sinais de tendenciosidade	
$\beta$ __ A polémica de Carnéades e a polémica de Marco	
CAPÍTULO 2: CÍCERO, A ADIVINHAÇÃO E DEUS.....	31
$\alpha$ __ A posição de Cícero no <i>de natura deorum</i>	
$\beta$ __ A cautela de Cota	
$\gamma$ __ A dialéctica académica e a existência divina: nota sobre <i>div.</i> 2.41	
CAPÍTULO 3: A ADIVINHAÇÃO E O DESTINO.....	58
$\alpha$ __ Os problemas do <i>de divinatione</i>	
$\beta$ __ Breve nota sobre <i>div.</i> 1.119	
$\gamma$ __ A adivinhação no <i>de fato</i>	
CAPÍTULO 4: O USO DOS PRODÍGIOS NOS DISCURSOS.....	88
$\alpha$ __ Nota a partir de <i>div.</i> 2.46	
$\beta$ __ Algumas considerações sobre o <i>de haruspicum responsis</i>	
CAPÍTULO 5: A OPINIÃO PRIVADA DE CÍCERO SOBRE ADIVINHAÇÃO E PRODÍGIOS.....	100
$\alpha$ __ Cícero em Delfos	
$\beta$ __ Oráculos, prodígios e adivinhação nas cartas de Cícero	
$\gamma$ __ O sonho atinate de 58: sonho profético?	
$\delta$ __ Sonhos ciceronianos no tempo de Augusto	
$\varepsilon$ __ Terência e o prodígio de 63	
CAPÍTULO 6: CIPIÃO, OS PRODÍGIOS E OS SONHOS DIVINATÓRIOS: A ADIVINHAÇÃO NO <i>DE RE PUBLICA</i> .....	130
$\alpha$ __ Os dois sóis de 129	
$\beta$ __ O <i>somnium Scipionis</i>	
CAPÍTULO 7: O RESPEITO POLÍTICO PELA ADIVINHAÇÃO.....	161
$\alpha$ __ O respeito político pela adivinhação e o problema de <i>leg.</i> 2.31-3	
$\beta$ __ A data de <i>leg.</i> 2.31-3	
$\gamma$ __ Resposta a uma possível objecção	
CONCLUSÃO.....	222
BIBLIOGRAFIA.....	237

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



**A adivinhação no pensamento ciceroniano**  
**Estudos a partir do *de divinatione***

**Giuseppe Ciafardone**

Orientador: Prof.a Doutora Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Estudos Clássicos, na especialidade de  
literatura latina.

Ano  
2016

## ERRATA

---

p. VII:

**linha 32:** "sua" → "loro".

pp. XI-II:

**nota 1, linha 4:** inserir "que" entre "período" e "Cícero"; **linha 24:** "atividade" → "actividade"; **linha 82:** inserir "obras" entre "de" e "de".

p. XIII:

**nota 3, linha 7:** inserir "," entre "«Aporetismus»" e "e".

pp. XIII-IV:

**nota 4, linha 30:** inserir ")" entre "177" e "."; **linha 54:** "retrato de uso" → "retrato do uso".

p. XVII:

**linha 20:** "estudava" → "estuda".

pp. 1-2:

**nota 1, linha 54:** "a série" → "na série"; **linha 59:** "139-40). Ver também NARDUCCI 2004, p. 25." → "139-40. Ver também NARDUCCI 2004, p. 25).".

p. 3:

**nota 3, linha 8:** "explicar algumas" → "explicar as".

p. 4:

**linha 13:** "estaria" → "estariam"; **linha 18:** inserir "," depois de "pouco".

p. 5:

**linha 7:** suprimir "," depois de "Cícero";

**linha 8:** suprimir "," depois de ")".

p. 6:

**linhas 18-9:** "o uso apologético das palavras de Quinto, e manifesta alguma fraqueza" → "o mesmo uso apologético, e manifesta antes alguma fraqueza"; **nota 16, linha 11:** "adivnho" → "adivinho".

p. 7:

**nota 18, linha 1:** "Ch-Schäublin" → "Ch.Schäublin".

p. 9:

**linha 9:** "de Quinto em *div.* 1.109" → "de Quinto (cf. *div.* 1.109)";

**nota 27, linha 2:** inserir "." depois de ")";

pp. 9-10:

**nota 30, linha 6:** inserir "de K.Deichgräber" depois de "retroversão"; **linhas 18-9:** "eles estavam inscritos na natureza, não sendo entidades aleatórias ou mutáveis" → "ele estava inscrito na natureza, não sendo uma entidade aleatória ou mutável"; **linha 39:** "a recordação de um mesmo objecto conflui numa única experiência" → "diversas recordações do mesmo objecto confluem para

uma única experiência"; **nota 31, linha 4:** "parecido ao" → "parecido com".

p. 10:

**linhas 2-3:** *quasi ego aut fieri concederem aut* → "*quasi ego... concederem...*".

p. 11:

**linhas 18-9:** suprimir "segundo o Arpinate dubitativa, mas não declaradamente negativa";

**nota 35, linha 1:** "rejeição;" → "rejeição,".

pp. 12-3:

**nota 39, linha 27:** inserir "91" depois de "p."; **linha 28:** inserir "," depois de ")); **linha 33 (IMPORTANTE):** "separação" → "conjunção".

p. 17:

**linha 4:** suprimir "dos *Academica*".

p. 18

**linha 20 (IMPORTANTE):** suprimir "não" depois de "Quinto".

p. 19:

**linha 14:** inserir "ele" depois de "*divinatione*".

p. 21:

**linha 1 (IMPORTANTE):** inserir "não" depois de "para".

p. 22:

**linha 23:** suprimir "," depois de "juízo".

**nota 74a:** inserir "Cf. supra, p. 3, nota 3".

p. 23:

**linhas 2-3:** suprimir ", pois afirmava que tudo estava envolto numa grande osbcuridade e que ninguém devia defender ou afirmar algo, nem dar o seu assentimento"; **linha 7:** inserir "." depois de "expostas".

p. 28:

**linha 4:** "que é os" → "que os"; **linhas 12-3:** suprimir "o filosofo de Cirene, ao opor uma tese à outra, só queria demonstrar a impossibilidade de se aprovar seja o que for;".

p. 31:

**nota 2, linha 2:** "Patércolo" → "Patérculo".

p. 32:

**nota 4, linha 11:** suprimir "," depois de ")); **linha 12:** ")," → ") -"; "com base no" → "alegando como argumento o".

p. 33:

**nota 6a, linha 2:** inserir "em" antes de "DYCK".

p. 36:

**linha 15:** "a importância da data dramática do (quase certamente de 76)," → "a importância da data dramática do diálogo (quase certamente 76)".

p. 37:

**linha 10:** "cumprimento" → "comprimento".

p. 38:

**linha 17:** suprimir ", sobre as quais voltarei a debruçar-me daqui a pouco,".

p. 39:

**linha 13:** "todo" → "todos".

**nota 27, linha 5:** ")", leva razoavelmente a supor quer" → "e leva razoavelmente a supor que".

p. 44:

**nota 33, linha 1:** suprimir ", depois de "porém".

p. 45:

**linha 20:** inserir ", depois de ")"; **linha 26:** suprimir "ininterrupta".

p. 49:

**nota 50, linha 10:** inserir "de" depois de "impede"; **linha 13:** "borne that in" → "borne in".

p. 51:

**linha 13 (IMPORTANTE):** suprimir "tipo de"

**nota 53, linha 1 (IMPORTANTE):** inserir "não" depois de "caracteriza".

p. 55:

**linha 5:** inserir ", depois de ")".

**linha 17:** inserir "um" entre "de" e "ponto".

p. 56:

**linha 11:** "que segue" → "seguinte".

**linha 20:** suprimir "aqui".

p. 59:

**linha 10:** "causal" → "casual".

p. 63:

**linha 9:** inserir ", depois de "celestes"; **linha 20:** suprimir "»".

**nota 19, linha 2:** "J.Mansfield" → "J.Mansfeld".

p. 64:

**linha 22:** "nosrelembra" → "nos relembra".

pp. 65-6:

**nota 24, linha 3:** "Afrodísia" → "Afrodísias"; **linha 11:** "nos" → "todos"; **linha 18:** "Afrodísia" → "Afrodísias"; **linha 34:** "Afrodísia" → "Afrodísias"; **linha 57:** "pré-ciência" → "presciência"; **linha 62:** "pré-ciência" → "presciência".



p. 66:

**linha 13:** "medio-estoicismo de Posidônio" → "médio-estóico Posidônio".

p. 67:

**nota 27, linha 4:** ")," → ") -".

p. 69:

**linha 2:** suprimir "pelo comentador norte-americano"; **linha 14:** inserir "," depois de "1.82"; **linha 23:** "cautela," → "cautela e".

**nota 34, linha 10:** "fazer considerações" → "tirar conclusões"

p. 70:

**linha 17:** suprimir "," depois de ")); **linha 27:** "vicissitudesque" → "vicissitudes que";

p. 71:

**linha 9:** "coincidia" → "coincide".

p. 72:

**linha 23:** "o caso de" → "um episódio relativo a".

p. 74:

**nota 46, linha 16:** "subdivisão" → "classificação".

p. 77:

**linha 6:** "deprovido" → "desprovida"; **linha 22:** "reconhecia" → "atribuía".

**nota 53, linha 6 (IMPORTANTE):** suprimir "não".

p. 78:

**linha 2:** "em que" → "em quem".

p. 79:

**linha 15:** "na natureza e que, por isso mesmo, tornavam" → "na natureza, tornando assim"; **linha 21:** "albergam" → "residem"

p. 81:

**linhas 21-2:** suprimir "e, por isso mesmo";

**nota 75, linha 1:** "*philosophers*" → "*Philosophers*".

p. 82:

**nota 80, linha 3:** "(WEISCHE 1961, pp. 49-50)" → "[WEISCHE 1961, pp. 49-50]".

p. 83:

**linha 9:** "as" → "às";

**nota 81, linha 2:** inserir "a" antes de "*soft*".

p. 84:

**linha 19:** inserir "nas de" antes de "preguiça".

p. 85:

**linha 22:** "ao seu" → "o seu";

**nota 84, linha 2:** "nota 74" → "nota 80"

p. 86:

**linha 9:** "interviriam" → "intervirão".

p. 88:

**linha 12:** suprimir "de realização da estátua"; **linha 13:** "ela" → "a estátua".

p. 89:

**linha 24:** "do *de consulatu* têm a ver com as exigências artísticas do poeta Cícero" → "do *de consulatu* e da terceira *Catilinaria* têm a ver com as exigências do poeta e do retor"; **linha 26:** "de extrema obviedade" → "muito simples".

p. 91:

**linha 7:** "ἄτεχνοί" → ἄτεχνοί"; **linha 15:** "geram" → "gera".

p. 92:

**linha 13:** "pré-ciência" → "presciência".

p. 93:

**linha 22:** "dele" → "deste".

p. 95:

**nota 22, linha 5:** "134-5," → "134-5)".

p. 97:

**nota 33, linha 1:** "pars" → "para".

p. 98:

**linha 24:** suprimir " Mas ainda mais interessante parece-me a observação de .".

p. 102:

**linha 10:** "a Academia" → "escolarca da Academia".

p. 103:

**linha 18:** "Ptolomeu" → "Ptolemeu"; **linha 23:** "Ptolomeu" → "Ptolemeu".

p. 104:

**linha 4:** "Ptolomeu" → "Ptolemeu"; **linha 14:** suprimir "últimos"; **linhas 20-1:** "Como é evidente, a" → "A".

p. 105:

**linha 19:** "Volterra, homem" → "Volterra e homem".

p. 106:

**linha 2:** "tendo escrito" → "escrevendo"; **linhas 9-11:** ", como também do estudo da doutrina política, a que se associava a destreza em tratar assuntos públicos, particularmente no momento instável em que quer ele quer Cecina se encontram" → "bem como mediante o estudo da doutrina política"; **linha 14:** "num período obscuro e perturbado" → "em circunstâncias perturbadas".

p. 108:

**linha 3:** "indica, que" → "indica e que"; **linha 4:** suprimir ", " depois de "histórico-política".

p. 115:

**linhas 24-6:** suprimir "Além disso, Marco não nega ter dito aquilo que Quinto lhe relembra, isto é, que nada lhe parecia mais profético do que o sonho atinate".

p. 116:

**linha 3:** suprimir "cita este sonho e - de facto -".

p. 118:

**linha 19:** "tio" → "tio-avô".

p. 125:

**linha 21:** suprimir "do" logo a seguir a "figura"; "εἰμαρμένη" → "εἰμαρμένη".

p. 126:

**linha 10:** "As que assistiam ficaram assustadas, mas não" → "Todas ficaram assustadas, excepto".

p. 127:

**linha 19:** inserir "escrito" antes de "em grego".

p. 129:

**linhas 9-10:** suprimir "os prodígios desempenharam um papel muito importante nesta conjuntura histórica"; **linhas 11-2:** "Em suma, a hipótese" → "Em suma, os prodígios desempenharam um papel muito importante nesta conjuntura histórica, e a hipótese".

p. 131:

**linha 18:** "sempre que a a lua se encontrasse numa posição que a impedisse ser" → "sempre que a lua estivesse numa posição em que a impedisse de ser".

p. 133:

**linha 5:** "para afastar" → "porque afastaria".

p. 134:

**linha 26:** suprimir "ao recuo"; **linha 27:** "a que" → "o que";

**nota 13, linha 1:** inserir ", §§ 17-8" depois de "*de fato*"; **linha 2:** "necessária" → "necessário".

p. 136:

**linhas 11-2:** suprimir "Na verdade, como nos recorda J.E.G.Zetzel, ao introduzir a reflexão sobre o parélio o escritor Cícero tinha razões bem válidas e diversificadas<sup>19</sup>".

p. 137:

**nota 20, linha 6:** "Ac. 1." → "Ac. 1.10-2".

p. 139:

**linha 10:** "a alma" → "as almas"; **linha 13:** "que Platão expõe" → "descrita".

p. 141:

**linha 9:** suprimir "e gravadas na memória".

p. 142:

**nota 36, linha 1:** "extremos" → "extremo".

p. 143:

**linha 27:** inserir "," depois de "6.4]").

pp. 146-7:

**nota 49, linha 1:** "*Criton*" → "*Críton*";

p. 149:

**nota 59, linha 29:** inserir "tinha" depois de "6.23".

p. 151:

**linha 18:** "aliadas" → "aliados"; **linha 19:** "servidoras" → "servidores".

pp. 153-4:

**nota 67, linha 16:** "supra, p....nota..." → "supra, p. 137, nota 20"; **linha 21:** "é e" → "e é".

pp. 155-6:

**nota 69, linha 20:** "Patercolo" → "Patérculo".

p. 159:

**linha 18:** inserir "os" antes de "latinos".

pp. 161-2:

**nota 5, linha 4:** "classe" → "classes"; **linha 35:** inserir "," depois de "*obnuntiatio*"; **linha 38:** "magistrato" → "magistrado"; "feita" → "feito"; **linha 40:** "direito da" → "direito à".

p. 163:

**nota 7, linha 4:** "BOUCHÉ-LECLERQ" → "BOUCHÉ-LECLERCQ".

p. 165:

**linha 9:** suprimir "da suspensão"; **linha 27:** "1.105)," → "1.105) -".

p. 166:

**linha 3:** "apresentada" → "apresentado"; **linha 12:** suprimir "para o estado"; **linha 15:** "*conparuisst*" → "*conparuisset*".

p. 167:

**linha 2:** suprimir "," depois de "infaustas"; **linha 6:** "prodígios" → "prodigiosos"; **linha 8:** suprimir "aos deuses".

p. 168:

**linha 22:** "acto" → "assunto".

p. 169:

**linha 1:** "ab-rogadas" → "ab-rogada"; **linha 2:** inserir "*Quid religiosius quam...* " antes de "*Nihil*" **linha 4:** inserir "a todos" depois de "demonstrar".

p. 171:

**linha 16:** "certamente do" → "certamente ao";

**nota 32, linha 5:** "born" → "borne".

p. 172:

**linha 9:** "tenha começado" → "começou"; **linha 17:** "55" → "54".

p. 173:

**linha 5:** "estava" → "está".

p. 174:

**linha 28:** "deve" → "deva".

p. 177:

**linha 3:** "*zur geschichte der römischen litteratur*" → "*zur Geschichte der römischen Literatur*".

p. 180:

**linha 5:** suprimir "," depois de "homens"; **linha 31:** inserir "o" depois de "referir".

p. 182:

**linha 2:** suprimir "estudar para a".

p. 184:

**linha 3:** suprimir "," depois de "identifica"; **linha 6:** "*criati*" → "*creati*".

p. 189:

**linha 20:** "estavam" → "eram"; **linha 31:** suprimir "Em suma, o autor poderá ter "ressuscitado" os dois áugures".

p. 190:

**linha 1:** suprimir "respeitando os indicadores temporais de que o próprio R.R. fala<sup>84</sup>".

p. 192:

**linha 21:** inserir "era" depois de "filosófica";

**nota 88, linha 5:** "conteúdo" → "texto".

p. 193:

**linha 4:** inserir "dogmática" depois de "preservação"; **linha 12:** suprimir "ao recuo".

p. 194:

**linha 7:** suprimir "- porém -"; **linha 9:** inserir "-" depois de "50".

p. 197:

**linha 26:** "tractare" → "*tractare*".

p. 199:

**linha 21:** suprimir "*articulativ distincta dicantur*" [reter a nota].

p. 200:

**linha 26:** "da exigências" → "das exigências".

p. 201:

**linha 13 (IMPORTANTE):** inserir "a sua adesão" depois de "convicção".

p. 204:

**linha 27:** "a sua presença" → "a presença desta".

p. 207:

**linha 1:** "o levam" → "nos levariam";

**nota 145, linha 1:** "desta" → "a esta"; **linha 2:** "apreendido" → "conhecido".

p. 215:

**linha 16:** "adivinhaça" → "adivinhação".

p. 219:

**nota 164, linha 5:** completar a nota com "interdiz ao seu *vilicus* a consulta de arúspices, áugures, profetas e astrólogos. ".

p. 224:

**linha 1:** *quasi ego aut fieri concederem aut* → "*quasi ego... concederem...*".

p. 226:

**nota 15, linha 6:** inserir "," depois de "*occupaverunt*)"; **linha 16:** suprimir ")"; **linha 23:** "consideração" → "sentença".

p. 230:

**nota 33, linha 11:** "Brindisi" → "Brundísio"; **linha 13:** ", referido" → "e referida".

p. 231:

**linha 21:** ", bem como" → "ou"; **linhas 12-3:** "à metade" → "a meados";

**nota 40, linha 3:** "17 de janeiro" → "17 de março" (!!!).